مجموعه حقوق بشر ۸

حقوق بشر:
امیدها، تأمل‌ها و چالش‌ها

هویت و معنی
در فرهنگ حقوق بشر

دکتر محمود مسائلی

AFTAB PUBLICATION

هویت و معنی در فرهنگ حقوق بشر

دکتر محمود مسائلی

9 781446 165157

Book series 8

Human Rights:
Hopes, Reflections and Challenges

Identity and Meaning
in Human Rights Culture

Dr. Mahmoud Masaeli

AFTAB PUBLICATION

مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری:

امیدها، تأمل‌ها و چالش‌ها

هویت و معنی در فرهنگ حقوق بشر

جلد هشتم

دکتر محمود مسائلی

AFTAB PUBLICATION

نشر آفتاب

info@aftab.pub

aftab.publication@gmail.com

www.aftab.pub

نشر آفتاب

ناشر سانسور شده‌ها، نشر بی سانسور

شناسنامه کتاب

نام کتاب: **هویت و معنی در فرهنگ حقوق بشر / جلد هشتم**

نویسنده: **دکتر محمود مسائلی**

نوع ادبی: **حقوق بشر**

نوبت چاپ: **چاپ اول / ۱۴۰۲**

صفحه‌آرایی: **مهتاب محمدی**

طرح روی جلد: **نادیا ویشنوسکا**

ناشر: **نشر آفتاب**

شابک: **۹۷۸-۱-۴۴۶۱-۶۵۱۵-۷**

AFTAB PUBLICATION

به احترام کوروش بزرگ پدر ایران و هویت ایرانی

هویت از یک همپرسگی (دیالوگ) نزدیک و صمیمانه با خویشتن خویش آغاز و سپس با رسیدن به آستانه‌ای اجتماعی از طریق بیان ادراک خویشتن با دیگرانی که آنها نیز در پی بیان خویش در متن اجتماعی هستند، تکامل پیدا می‌کند. بنابراین، در آغاز، هویت ادراکی فردگرایانه و انگاشتی است. اما در مرحله توسعه و تکامل خود به امری عینی تبدیل می‌شود و از طریق همپرسگی با دیگران ماهیتی اجتماعی پیدا می‌کند. این دگرگونی، "فردیت" انتزاعی را به سوی شکل‌گیری "شخصیت" اجتماعی صاحب حق و تکلیف، هدایت می‌کند. بنابراین، هویت با تعلق خاطر همراه است. از یک سوی، احساس تعلق به خویشتن خویش و در اعماق ادراکی درونی و فردگرایانه، و از دیگر سوی تعلق خاطر به یک سابقه تاریخی و فرهنگی مشترکی که از درون آن، فرد خودآگاهی جمعی خود را با دیگران و براساس ارزش‌های مشترک توسعه می‌بخشد. از اینروی، هویت تعلق خاطر است، و این تعلق با فرهنگ، قومیت، زبان، و مذهب بیان می‌شود. عرصه بیان و تجلی این تعلق خاطر پهنه تاریخی و هویتی یک ملت است.

ملت در برگیرنده آن تعلق خاطری است که براساس ارزش‌های مشترک جمعی شکل گرفته، و در فراز و نشیب‌های تاریخی، همواره مستدام و پابرجا مانده است. ملت یک "ما"ی تاریخی است. یعنی "ما ملت ایران" با هویت خاص خود. آنچه ملت‌ها را از یکدیگر متفاوت

می‌سازد، همین احساس تعلق تاریخی است که بر بنای ارزش‌های مشترک شکل گرفته است. به نظرم حقوق بین‌الملل این تفسیر ملت و ملیت را پذیرفته است. در این تفسیر، قومیت، مذهب، زبان، و فرهنگ، همه اجزای شکل دهنده "یک ملت واحد"، یک "ما"ی تاریخی واحد هستند که براساس همان تعلق خاطر تاریخی و بر مبنای خودآگاهی ملی، معنی و مفهوم پیدا می‌کنند.

به لحاظ منطقی در این "ما"ی تاریخی، نمی‌توان تشکیک کرد، و یا با رجوع به ایدئولوژی‌های رادیکال بنیادهای آنرا به چالش کشید. "ایران ما" به منزله گلستانی است که گل‌های رنگارنگ فرهنگی، مذهبی، زبانی، و قومی آن، هر کدام با رنگ و عطر خاص خود، آهنگ موزون روح ملی را به این گلستان می‌وزند. همانند ظرف و مظروف، ملت و ملیت یکدیگر را تکمیل و به لحاظ تاریخی یک هویت پیوسته و غیرقابل تفکیک را تعریف می‌کنند. این پیوستگی تاریخی گوهر هویت ایران و ایرانی است.

استادان، دانشجویان، و خوانندگان گرامی:

این مجموعه کتاب‌های (درسی) با اهداف انسان‌دوستانه و غیرانتفاعی تهیه شده‌اند.

به‌عنوان حق مالکیت معنوی، تنها انتظار این نویسنده این است خوانندگان به اندازه توانایی خویش، و به هرطریقی که به مصلحت می‌دانند، به کودکان نیازمند یاری رسانند.

استفاده از کتاب با ذکر منبع آن آزاد است.

فهرست مطالب

پیش گفتار

گفتمان جاری حقوق بشر تمایل جدی و روشنی نسبت به موضوعات هویتی و فرهنگی از خود نشان نمی‌دهد. البته در مواردی عام و در کلیت خود، موضوعات مربوط به هویت مانند حرمت و ارزش انسانی توسط اعلامیه جهانی حقوق بشر تصدیق شده است. ماده ۶ اعلامیه صراحت دارد که "هر کس برای هویت حقوقی خویش حق دارد". اما به درستی نمی‌توان این بیانیه را به عنوان شناسایی هویت مردمی که با عناوین مختلفی مانند تفاوت‌های مذهبی، فرهنگی، زبانی، و نژادی به عنوان "دیگری" تلقی شده‌اند، در نظر گرفت. بنابراین، درحالیکه به موجب حقوق بشر، و به لحاظ تئوریک، شناسایی هویت حقوقی هر فردی توسط گفتمان حقوق بشر جاری موجبات دسترسی برابر به فرصت‌های اجتماعی را فراهم می‌آورد، بر اساس همان گفتمان آنانی که هویت اصیل خود را به شیوه‌ای متفاوت از اعلامیه جهانی تعریف کرده‌اند، از این حقوق بی‌بهره می‌شوند. گویی تضادی اجتناب ناپذیر در توضیح رابطه میان گفتمان حقوق بشر و شناسایی هویت‌های مختلف وجود دارد. حقوق بشر هویت‌های فردی را در مقامی فارغ از واقعیت‌های پیچیده اجتماعی تصدیق می‌کند. به عنوان مثال، مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر حقوق ذاتی و برابری همه مردم را صرف نظر از تفاوت‌هایی که دارند، به عنوان مبنایی برای برقراری عدالت و آزادی در جهان معرفی می‌کند. به همین طریق، همه مواد اعلامیه جهانی شاهدی بر شناسایی حقوق و آزادی‌هایی هستند که همگی بر ضرورت شناسایی هویت انسانی برای برخورداری از آن حقوق و آزادی‌ها تاکید دارند. در مرکز این شناسایی، اصل برابری و عدم تبعیض بیشترین اصرار و پافشاری را برای تصدیق هویت نشان می‌دهد: "همه انسان‌ها بدون هر تمایزی، اعم از نژاد، زبان، رنگ، جنسیت، مذهب، عقاید سیاسی، یا هر عقیده دیگری، خاستگاه اجتماعی و ملی، دارایی، محل تولد، یا در هر جایگاهی که باشند، از همه حقوق تصریح شده در این اعلامیه برخوردارند".

علی رغم این تصریحات روشن برای شناسایی هویت انسانی به عنوان مبنایی برای برخورداری از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، امروزه جوامع انسانی از وجود تبعیض‌های

مختلفی در عذاب هستند. در حقیقت، نه تنها افراد انسانی، از همه مهمتر بخش‌هایی از گروه‌های اجتماعی که به آنها عنوان "دیگری" داده شده است، از حقوق تصریح شده در منشور بین‌المللی حقوق بشر محروم می‌باشند، و یا سرکوب، به حاشیه رانده شده، و هویت انسانی آنان فراموش می‌شود. شاید بتوان با جرات بیان کرد که امروزه تقریبا در همه جوامع و کشورهای جهان، اصل غیرقابل انکار عدم تبعیض جای خود را بر تبعیض‌هایی آشکار و نهان داده است. هویت گروه‌های مردمی که بنا بر دلایل مذهبی، فرهنگی، زبانی، نژادی و قومی، ویژگی‌های خاص خود را حفظ کرده و یا بر حفظ آن به عنوان یک حق بشری اصرار می‌ورزند، نتوانسته‌اند شناسایی ضروری خود را براساس همان اصل برابری حقوق ذاتی، به دست آورد. این موضوع تضادی ماهوی را که در مرکز گفتمان حقوق بشر قرار دارد، آشکار می‌سازد. در گفتمان حقوق بشر، هویت‌های مختلف فرهنگی به لحاظ حقوقی مورد شناسایی قرار گرفته‌اند، اما از نقطه نظر شناسایی ماهوی،[۱] هنوز فاصله زیادی تا رسیدن به این آرمان انسانی وجود دارد. به همین دلیل پیشنهاد می‌شود رابطه میان حقوق بشر و موضوعات هویتی را فراتر از ابعاد صوری حقوقی آن که در گفتمان حقوق بشر تصدیق شده است، امتداد بخشیده، و با تکیه بر ضرورت شناسایی ماهوی و اساسی برابری هویت‌های مختلف آنرا در گفتمان بازبینی شده‌ای به بحث گذاشت تا بتوان به تناقض یاد شده غلبه کرد. به سخن دیگر، شناسایی حقوقی هویت‌های مختلف نتوانسته است تصدیق معناداری از صداهایی باشد که نادیده گرفته شده، و یا سرکوب شده‌اند. اینگونه حقوق بشر همواره بر مبانی فرضیه‌های کشور/دولت–محور[۲] قرار داشته، و بنابراین تا جایی می‌تواند موثر و کارآمد باشد که کشورها از طریق نهادهایی که برای پیشبرد آنها ایجاد می‌کنند، و به دور از ملاحظات مربوط به سیاست گذاری‌های ملی، خود را به اجرای آنها متعهد نگه دارند. بنابراین، تنها اگر کشورها موضوعات هویتی را به عنوان حقی برای اعضای گروه خاصی به رسمیت بشناسند، آن مردم می‌توانند از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی مصرحه در گفتمان حقوق بشر برخوردار باشند. اما در عمل در رویه حاکمیتی کشورهایی که با نظام‌های غیر دمکراتیک اداره می‌شوند، نه فقط مردم عادی، از همه مهمتر مردمی که به گروه‌های هویتی مبتنی بر زبان، مذهب، جنسیت، نژاد، و یا قومیت تعلق خاطر دارند، از اینگونه حقوق ذاتی خود نمی‌توانند برخوردار باشند.

---

[1] Substantive vs. legal and formal recognition
[2] Nation-state

عدم شناسایی، و یا شناسایی ضعیف و یا مشروط،[3] نه تنها اینگونه مردمان را از حقوق قانونی و مشروع خود محروم می‌سازد، بلکه با این عدم شناسایی هستن و هویت انسانی آنان را نادیده انگاشته و آنها را به حاشیه سیاست گذاری‌های اجتماعی می‌راند. به همین دلیل، عدم شناسایی، یا شناسایی ضعیف حقوق مردمی که با جریان اصلی گفتمان اجتماعی ممکن است تناسب نداشته باشند، عامل اصلی هر نوع بی‌عدالتی و سرکوب است. عدم شناسایی به عنوان انکار هویت انسانی مردم، نقض فاحش حقوق بشر آنهاست. به همین جهت، بازبینی قواعد حقوق بشر بگونه‌ای که بتواند در برگیرنده و جامع باشد، برای زندگی امروز اجتناب ناپذیر، و از همه مهمتر لازمه ضروری تلاش برای اجرای عدالت اجتماعی است. هرگاه این ضرورت مورد اغفال قرار گیرد، به این معنی خواهد بود که مردم متعلق به گروه‌های مختلف هویتی و فرهنگی به سطح طبقات اجتماعی پایین‌تری تنزل داده شده و از دستیابی به حقوق قانونی که به موجب حقوق بشر استحقاق آنرا دارند، محروم می‌شوند. این محرومیت آنها را با گروه‌های اجتماعی سرکوب شده و با حاشیه پیوند می‌دهد. به همین دلیل، با کمترین تردید، این سازوکار محروم سازی را به منزله سرکوب هویتی و اصلی‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین شکل بی‌عدالتی در همه جوامع دانست.

معنای زندگی و آنچه از حیات انسانی در متون مختلف فرهنگی و تاریخی آموخته می‌شود، از دیگر موضوعات حساس مربوط به گفتمان حقوق بشر است. گفتمان جاری حقوق بشر در پاسخگویی به نیازهای بنیادین و حیاتی زندگی معیارهایی را معرفی کرده است که امروزه در سراسر جهان با استقبال همراه شده است. این گفتمان تصویری از انسان را ترسیم می‌کند که برای رسیدن به اهداف خویش منحصر به فرد است و با دیگران در شرایط برابری قرار دارد. اما گفتمان این حقیقت را در تعریف انسان فراموش می‌کند که هر انسانی به دلیل ظرفیت عقلایی خویش، جهان را بگونه‌ای تفسیر می‌کند که ضرورتا با درک و فهم دیگران همسان نیست. انسان اساسا موجودی خود–تفسیر کننده[4] است که نه تنها خویشتن خویش و نیازهای مرتبط با آن را تعریف می‌کند، بلکه با مشارکت در شکل گیری روابط اجتماعی از طریق تعامل و همپرسگی با دیگران، بازهم همان ویژگی تفسیر کنندگی خود را آشکار می‌سازد. در حقیقت، به دلیل ماهیت خود–تفسیر کنندگی که دارند، انسان‌ها با یکدیگر متفاوت می‌باشند. این تفاوت‌هاست که با هویت‌ها می‌آمیزد و برای مردم احساس تعلق خاطر بوجود می‌آورد. احساس تعلق داشتن با مشارکت در امر جامعه و از طریق همپرسگی اجتماعی،

---

[3] Misrecognition of non-recognition. I borrow this term from Charles Taylor. Footnote 21.

[4] Self-interpretive animal

خویشتن انسانی را به بازیگری نقش‌های اجتماعی تبدیل می‌سازد. دگرگونی از فضای درون‌گرایانه ادراک خویش به محیط اجتماعی و ساختارهای آن نوع ارزش‌های مورد نظر را نیز تعریف و تعیین می‌کند. به همین دلیل نیازها، پرسش‌ها، و انتظارات از فردی به فرد دیگر، و از گروهی به گروه دیگر متفاوت بوده و معانی که برای حیات تعریف می‌شود نیز از فرد به فرد دیگر و همچنین نزد گروه‌های مختلف متفاوت می‌باشد. با کمترین تردیدی می‌توان این فرضیه را به آزمایش گذاشت که آنچه می‌تواند گفتمان حقوق بشر را توانمند و کارآمد سازد، همان معانی مختلفی است که با مفهوم حیات همراه است. به باور یوهان گاتفرید هردر[5] هر انسانی "میزان سنجش خود را دارد"؛ میزان اندازه گیری ماهوی خویشتن خویش در ارتباط با دیگرانی که با او در تعامل و همپرسگی قرار دارند. این منحصر به فرد بودن در تعریف اهداف و معنای زندگی از طریقی مشخص که برای هر فردی مناسب است، بیان می‌شود. یک چنین ظرفیتی در ادراک خویشتن خویش، و تبلور اجتماعی آن، نگرش و ظرفیت برای درک ضرورت شناسایی دیگرانی که آنها هم چشم‌اندازهای حیات خود را براساس اصالت‌های ماهوی خویش ترسیم کرده‌اند، را بسط و توسعه می‌بخشد. درحقیقت، هرچند که انسان‌ها در ساحت فردگرایانه خود همانی هستند که از طریق همپرسگی با دیگران به تعریف می‌شوند، در به اشتراک گذاشتن اصالت‌های هویتی خویش با یکدیگر تفاوت پیدا می‌کنند. در این ظرفیت است که نبوغ فردی انسان‌ها، ارزش‌های فرهنگی، و معانی حیات برای آنها نمودار می شود.

در واقع، انسان‌ها از طریق اصالت‌های خویشتن خویش و چگونگی تجلی آن اصالت‌ها در روابطی همپرسه با دیگرانی که آنها هم اصالت‌های خویش را به تعامل می‌گذارند، خود را می‌شناسد، حقوق اجتماعی و سیاسی مورد نیاز را مطالبه و درخواست می‌کنند، و برای رسیدن به آنها حتی جان گرانمایه خود را تسلیم می‌کنند. بنابراین، حیات انسانی با معانی و ارزش‌های شکل دهنده آن همراه است. از طریق معانی حیات، آنها خویشتن خویش را در می‌یابند، استعدادها را کشف می‌کنند، خودآگاهی را افزایش می‌دهند، و موضع خویش را در رابطه با دیگران تعیین می‌کنند؛ یعنی مواضعی که آنها را در زندگی اجتماعی راهنمایی می‌کند. همه این حالات امور و دگرگونی‌ها، اصالت‌های هویتی و خلاقیت‌ها را می‌طلبد تا بتوانند تعامل و همپرسگی با دیگران را براساس همان تفاوت‌ها توضیح دهند. اگر قرار باشد که همه مثل هم باشند، یکسان فکر کنند، خود را بدون وجود چارچوبی کلیم‌وار کشف کنند، ریشه‌ها، اصالت‌ها، و خلاقیت‌ها را فراموش کنند، آیا جامعه‌ای انسانی که در آن اصل انسانیت محترم

---

[5] Johann Gottfried Herder (1744-1803).

شمرده شود، می‌تواند شکل گیرد؟ این تفاوت‌ها در نگرش به حیات، اهداف، و معانی آن است که موجب می‌شود مردم برای یافتن خویش و به شکوفایی رساندن آن از عالم درونی که با آن خویشتن خویش را می‌یابند، عبور کرده و پا به عرصه تعاملات اجتماعی بگذارند. بنابراین، توضیح شکل گیری جامعه براساس مفاهیم حسابگری نظریه‌های قرارداد اجتماعی به چالش کشیده می‌شود. جامعه محل کشف استعدادها ، توسعه و شکوفایی انسانی است؛ فرصتی است برای عبور از عقلانیتی مجرد و رسیدن به "شدنی" که در آن امر شکوفایی انسان معنا و مفهوم پیدا می‌کند.[۶] (تیلور، ۱۹۷۳: ۱۸) این تعامل پیچیده نیروهای اجتماعی مختلف، قدرت‌های فردی، فعالیت‌ها و نگرش‌هایی را تعریف و تعیین می‌کند که همگی در یک فرآیند تاریخی متنوع دست به دست هم می‌دهند تا روح و فرهنگ عمومی مردم را شکل بخشند. این تفسیر از خویشتن و هویت انسانی، در واقع به این معنی است که هر انسانی باید در دایره نگرش فراگیر دیگران قرار گیرد تا بتواند از طریق همپرسگی هویت اجتماعی خویش را بازیابد، و آنرا در مسیر رشد و شکوفایی قرار دهد. منظور از این بیانیه این است که شناسایی متقابل هویت‌های مختلف نیازی حیاتی است و موضوعی که فقط از طریق احترام به حقوق بشر ذاتی آنان حاصل شود. شناخت متقابل بر احترام بر حقوق بشر پیشی می‌گیرد. (تیلور، ۱۹۹۵: ۲۲۶) آیا گفتمان حقوق بشر با شناسایی حقوقی و رسمی هویت می تواند این نیاز حیاتی را پاسخ گوید؟

هدف اصلی این کتاب این است که توضیح دهد اجرای موثر و کارآمد حقوق بشر مستلزم شناسایی هویت‌ها می‌باشد. برای توسعه این هدف، در ابتدا نیاز است این ادراک حاصل شود که جهان چگونه ساختار یافته است، و در شرایط جهانی شدن چگونه این ساختارها در حال بازتعریف شدن هستند، و چگونه با این ادراک می توانیم دریابیم در کجای جهان ایستاده‌ایم، تا بتوانیم رابطه میان حقوق بشر، معنای زندگی، و موضوعات مربوط به هویت را توضیح دهیم. برای این منظور، موضوع کتاب نگرشی متفاوت از ادبیات فلسفی و یا حقوقی گفتمان حقوق بشر را دنبال می‌کند. بنظرم جای اینگونه بحث‌ها در محافل علمی و دانشگاهی خالی است. این نگرش همچنین می‌تواند برای دیگر علاقه‌مندان نیز چشم‌انداز متفاوتی از حقوق بشر را نیز ترسیم کند. امید که سودمند باشد.

محمود مسائلی

---

[6] On the point of shifting from *logos* to *poesis*

فصل اول

در کجای جهان ایستاده‌ایم؟

عصری نسبت به عصر پیشین خود متفاوت می‌باشد. اما هر عصر و زمانه‌ای مفهوم مرکزی سعادتمند بودن را در درون خود به وجود آورده است... هیچکس فقط در دوره زمانی خود زندگی نمی‌کند، او بر آنچه پیش از این گذشته است و آنچه پس از آن می‌آید، جهان خود را می‌سازد.
یوهان گاتفرید هردر، *تاریخ دیگری از فلسفه*، ص ۱۸۸

چکیده

به نظر می‌رسد توضیح شرایط جهانی شدن[۷] و رابطه آن با موضوع حقوق ذاتی و آزادی‌های اساسی مردم به عنوان آفریدگان مستقل عقلایی، چندان به یکدیگر مربوط و منسجم نباشند. گو اینکه این دو موضوع با یکدیگر بیگانه هستند و هرکدام به عوالم متفاوتی تعلق خاطر دارند. فلسفه بازشناسی منابع شکل گیری هویت انسانی و حقوق و مزیت‌هایی که به آنها تعلق می‌گیرد، موضوعی است که با ظهور عصر مدرن پا به عرصه وجود گذاشته است. درحقیقت، از اوایل قرن شانزدهم و ظهور انسان مدرن به لحاظ عقلانی مستقل و رهاشده از هرنوع اسارت اندیشه و وجدان، عصر و زمانه نوینی آغاز شد که در آن مفهوم انسان بودن

---

[۷] منظور از شرایط جهانی شدن، گلوبالیزم ویا گلوبالیزاسیون نیست. دو واژه اخیر به معنی آن حالت اموری هستند که در نتیجه شرایط جهانی شدن حادث می‌شوند. این حالت امور می‌تواند تبعات مثبت و یا منفی برای جوامع داشته باشد. اما شرایط جهانی شدن که بواسطه رشد و توسعه اندیشه‌های علم و دانش در حال توسعه و تکاملی می باشد، از قضاوت‌های ارزشی مبراست. نمی‌توان گفت که شرایط جهانی شدن برای جوامع مضر است یا اینکه می‌تواند مفید باشد. شرایط جهانی شدن به حالات اموری منجر می‌شود که می‌توانند آثار و تبعاتی برای جوامع انسانی داشته باشند که موضوع قضاوت قرار می‌گیرند.

به عنوان کانون مرکزی همه تحولات اجتماعی و سیاسی مورد توجه متفکران و برنامه‌ریزان امور اجتماعی و سیاسی قرار گرفت. این مفهوم نوین از انسان که قرار بود حاکم بر سرنوشت و شئونات خویش باشد، به تدریج طی قرون شانزدهم تا هیجدهم در مرکز اندیشه‌های فلسفی موسوم به لیبرال قرار گرفته و را ه خود را به سوی امر سیاست در جوامع آزاد باز گشود. اما شرایط جهانی شدن و تحولات بنیادینی که در تحلیل مفاهیم و نظریه‌های علوم اجتماعی بوجود آورده است، در نگاه اول با فلسفه انسان نوین چندان سازگار به نظر نمی‌رسد. مفهوم پر سر و صدای جهانگیر شده موسوم به جهانی شدن، در ادبیات علوم اجتماعی بیشتر به عنوان فرآیند گسترش یکپارچه سازی اقتصاد سرمایه داری، دگرگونی‌های اساسی در روابط اجتماعی، و یا عصر ظهور نگرش‌های جهان‌گستر[8] که ریشه‌های خود را در امتداد هویت‌های فرهنگی[9] نیز امتداد داده‌اند، تصور می‌شود. در رابطه با نظریه‌های جهانی شدن نیز نوعی عدم انسجام در نظریه‌ها و چشم‌اندازهای تحلیل آن آشکار است. یک دیدگاه شرایط جهانی شدن را با فرآیند یکپارچگی اقتصادی جهانی سرمایه‌داری همسان تلقی می‌کند که در آن از نظر فرهنگی و هویتی جهانی همگن‌تر درحال شکل گرفتن است. در این دیدگاه انسان به تدریج از همه ویژگی‌های هویتی خاص خود فاصله گرفته و با شرایط محیط فرهنگی سرمایه‌داری و الزامات آن همگن و سازگار[10] می‌شود. دیدگاهی دیگر بر این باور است که شرایط جهانی شدن با ایجاد گسست در فاصله‌های از پیش تعیین شده میان جوامع و فرهنگ‌ها، این فرصت را فراهم آورده است تا مردم بتوانند هویت‌های خاص خود را در عرصه‌های به شدت متکثر جهانی به نمایش بگذارند بگونه‌ای که بنظر می‌رسد جهان بیش از پیش غیرهمگن و روابط اجتماعی حاصل از آن نیز هرچه بیشتر کثرت‌گرا شده‌اند. بنابراین، شرایط جهانی شدن لزوماً به معنای گسترش بازارها و یکپارچگی اقتصادی جهانی (و به تعبیری سرمایه‌داری انحصاری جهانی) و الزامات فرهنگی و هویتی حاصل از آن (یعنی امپریالیسم فرهنگی) نیست. برعکس، فرآیند جهانی شدن شرایطی را به وجود آورده است که در آن هویت‌های مختلف فرهنگی می‌توانند در جایگاه‌های متکثر جهانی[11] ویژگی‌های خاص خود را به نمایش بگذارند و با دیگران از در نوعی تعامل بر سر موضوعات هویتی و فرهنگی درآیند. همچنین این جهان عمیقاً متکثر، به دلیل فرصتی که برای انسان‌ها برای بیان خویشتن خویش فراهم آورده است، موجبات همپرسگی میان هویت‌های متکثر را تسهیل نموده و باعث شده است تا مردم بتوانند با ویژگی‌های خاص هویتی و فرهنگی یکدیگر بیشتر آشنا شوند. گویی شرایط جهانی

---

[8] Cosmopolitanism
[9] Rooted identity
[10] Homogeneously adapted
[11] Global pluralistic settings

شدن فرآیندی برای یادگیری متقابل فرهنگی و هویتی در اقصی نقاط دور دست خود بوجود آورده است.

در اینجاست که رابطه میان مفهوم انسان بودن و حقوق که به او تعلق می‌گیرد، و ظهور چشم‌اندازهای جهانی معنی روشنتری به خود می‌گیرد. شرایط جهانی شدن به دلیل گستره فناوری ابزارهای اطلاعاتی، رابطه میان مردم را بر ورای مرزهای محدود کننده مکانی و دیدگاه‌های از پیش تعیین شده،[۱۲] هرچه بیشتر تسهیل کرده است. گستره فناوری و الزامات آن شامل دسترسی سریع به اطلاعات و گسترش گیج کننده رسانه‌های مجازی، ارزش‌های پیشین هنجاری مفاهیم و نظریه‌های مبتنی بر مکان و زمان را عمیقا به چالش کشیده است. توسعه مراودات جهانی نیز به نوبه خود مفاهیم مجاورت و همسایگی را بکلی متلاشی ساخته است. مراکز پیشین فرهنگی و هویتی در اثر ظهور نیروهای گریز از مرکز[۱۳] رو به فروپاشی گذاشته‌اند، درحالی‌که نیروهای نوظهور با تمایلی شتابان به مراکز نوین[۱۴] هویتی و فرهنگی در حال بسط و توسعه می‌باشند. گویی جهانی عمیقا غیرهمگن و متکثر، در بافت و ماهیت خود سازوکارهای نوینی را فراهم آورده است که از یک سو موجبات همگنی بیشتر در روابط اجتماعی را باعث می‌شوند، و از دیگر سو آن روابط را غیرهمگن می‌سازند. منظور این است که اساسا همه مفاهیم و هنجارهای مبتنی بر مکان و جغرافیا از تنگناهای محدود و غیرقابل انعطاف پیشین گریخته و با یکدیگر از در تعامل و همپرسگی نزدیکی درآمده‌اند. شکل‌گیری یک چنین فضایی برای تعامل و یادگیری، مفاهیم حقوق بشری را با ظهور الگوهای نوین و قدرتمندی مانند حق بیان و ابراز هویتی و فرهنگی و ارزش‌های همراه با آن، و همچنین تقاضای روزافزون برای شناسایی برابری تفاوت‌های فرهنگی و هویتی[۱۵] مواجه ساخته است. فرهنگ حقوق بشر از یکنواختی ساده‌انگارانه کلاسیک پیشین خود به سوی پذیرش تکثر و گوناگونی در بیان هویت‌های[۱۶] متفاوت تمایل یافته است. در این تمایلات، معنی و مفهوم انسان بودن و حق ذاتی برخورداری از هویت خاص خویش که با تعابیر مبتنی بر همپرسگی[۱۷] در تعاملات اجتماعی و فرهنگی، و ایجاد فرآیندهای یادگیری متقابل برای رسیدن به افق‌های معنایی مشترک[۱۸] همراه شده است. مفاهیم کلاسیک مربوط به انسان و حقوق ذاتی او از

---

12 Physical borders and disciplinary boundaries.
13 Centripetal forces
14 Centrifugal forces
15 Recognition of equality of difference
16 Self-expression
17 Dialogue
18 The common horizon of meanings

مرزهای تعریفی پیشین عبور کرده و چشم‌اندازهای نوینی را در پیش روی جوامع امروزین گشوده است. حق بیان هویت فرهنگی خاص خویش، حق بزرگداشت ریشه‌های تاریخی هویت‌ها، و حق برخورداری از زندگی با معنی،[۱۹] چشم‌انداز نوینی برای درک گفتمان حقوق بشر فراهم آورده است.

کلید واژگان

شرایط جهانی شدن، چشم‌اندازهای جهانی، شناسایی تفاوت‌های فرهنگی و هویتی، همپرسگی و تعامل، افق‌های مشترک معنایی، همگنی، تکثر

طرح موضوع

فرصت‌های بی‌نظیری که در نتیجه توسعه و گسترش شرایط جهانی شدن فراهم شده است، یعنی امکان بیان هویتی در جایگاه‌های جهانی، زمینه‌های تعامل و همپرسگی را تسهیل ساخته، و در نتیجه خودآگاهی عمیقتر و انتقادی‌تری را نسبت به مفهوم انسان و روابط اجتماعی بیش از پیش افزایش داده است. این شرایط، ظهور نیروهای اجتماعی نوینی را موجب شده است که تمایل فرهنگی همگن‌سازی نظریه‌های مسلط در تحلیل جهانی شدن در نادیده گرفتن تفاوت‌های هویتی را به چالش می‌کشند. به عبارت دیگر، شرایط جهانی شدن با ایجاد زمینه‌های لازم برای گوناگونی و تکثر، گفتگوهای هویتی و فرهنگی، و همپرسگی در چارچوب‌های کلیم‌واری[۲۰] را تسهیل کرده است که در آن خودآگاهی‌ها با عبور از مرزهای محدود فرهنگی از پیش تعیین شده، هر روز بیشتر عمیقتر و انتقادی‌تر می‌شوند. علاوه براین، درک انسان‌ها از ابعاد مختلف زندگی فرهنگی یکدیگر را روشنتر و عمیقتر ساخته و آنها را بر می‌انگیزد تا درباره همنوعان خود که در جغرافیای فرهنگی مختلف زندگی می‌کنند، بیشتر اندیشیده، فهم خاص آنها از معنا و مفهوم زندگی را مورد تامل قرار داده، تفاوت‌ها را امری طبیعی و لازمه توسعه هویت‌ها دانسته، و سعی کنند برابری آن تفاوت‌ها در معنی و مفهوم حیات را تصدیق کرده و مورد شناسایی رسمی و نهادین قرار دهند.[۲۱] عدم تمایل به این شناسایی یعنی انکار هویت انسانی دیگران، و بدینوسیله شنیع‌ترین همه علل

---

[19] A meaningful life and good life as opposed to the life goods

[20] Framework of interlocution

[۲۱] توصیه می‌شود به مقاله ارزشمند چارلز تیلور با عنوان سیاست‌های شناسایی مراجعه نمایید.

Taylor, C. (1995). The Politics of Recognition. In Taylor, C. *Philosophical Arguments.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

بی‌عدالتی‌ها می‌باشد، زیرا اگر برابری هویتی انسان‌ها انکار شود، و یا به درستی مورد شناسایی قرار نگیرد، معنایی بجز انکار عامدانه و آگاهانه هستن آنه نمی‌تواند باشد. این نگرش به شرایط جهانی شدن نه تنها موضوعات هویتی را برای برقراری تعاملی سازنده و متقابلاً پیش‌برنده از تنگناهای از پیش تعیین شده نجات می‌دهد، مرزهای جغرافیای مفاهیم مربوط به موضوعات نابرابری و یا مفاهیم توسعه یافتگی جوامع مختلف را نیز به شدت تغییر داده است. گویی معانی مجاورت و همسایگی[۲۲] نیز از محدودیت‌های پیشین عبور کرده و با توسل به فناوری اطلاعاتی در جایگاه‌های جهانی مورد بازبینی قرار گرفته است. به عنوان مثال، این ضرورتا کشورهای به لحاظ مجاور یکدیگر نیستند که در همسایگی یکدیگر قرار دارند، بلکه مفاهیم مجاورت و همسایگی به جایگاه و توان جوامع و کشورها برای حضور فعال آنها در عرصه‌های جهانی بستگی پیدا کرده است. کشور چین، به‌عنوان مثال، بی‌تردید نزدیکترین همسایه امروزین ایران است زیرا که بیشترین تاثیر را بر حیات اقتصادی و سیاسی ایران می‌تواند داشته باشد.

شرایط جهانی شدن، در معنا و تفسیری که در اینجا به آن استناد می‌شود، امکان طرح و پیشبرد بینشی اخلاقی از جهان را نیز فراهم می‌سازد که در مرکز آن اعتقادی عمیق به انسان و مقام او در حال گسترش و شکوفایی است. در جهانی که بطور پیوسته دگرگونی‌های اساسی نوینی را تجربه می‌کند – و نه دنیایی ایستا و عاری از روح انسانی که ساخته شده است تا نیازهای مادی صرف را پاسخ گوید – انسان به تفاسیر نوین ار خویشتن خویش و دیدگاه‌های جایگزین برای توضیح آن در عرصه‌های جهانی نیاز دارد. در پرتو اینگونه تحولات حاصل از شرایط جهانی شدن، می‌بایست با نگرشی مثبت برای بهره بردن از شرایط موجود و گشاده رویی به این دگرگونی‌ها نگاه کرد تا فرصت‌هایی را که فراهم شده است برای پاسخگویی موثر به چالش‌ها را هر چه بیشتر و بهتر بهینه ساخت. در *چشم‌اندازی جایگزین: مسیرهایی در دهکده جهانی*،[۲۳] دالمایر این ویژگی‌های بی‌نظیر در شرایط موجود را به‌عنوان فرصتی برای دریافت اهمیت سنت‌های فرهنگی مردمی و غیرغربی مدر نظر می‌گیرد که به عنوان بخشی از جامعه‌ای به طور فزاینده جهانی شده، چهره خود را نشان می‌دهد. از نظر دالمایر، شرایط جهانی شدن تا حد زیادی شامل گسترش یا اشاعه اشکال مدرن زندگی غربی در سراسر جهان است، در عین حال، و بیش از هر زمان دیگری، گشودن ابواب گفتگو بین غرب و دیگرانی را که به حاشیه رانده شده‌اند را ضروری ساخته است. او از میشل فوکو در مورد

---

[22] Proximity
[23] Dallmayr, F. (1998). *Alternative Visions: Paths in the Global Village*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

لزوم مقاومت در برابر "باج خواهی عقلانیت ابزاری روشنگری" نقل قول می‌کند که در آن انسان ناچار است بین عقل‌گرایی ابزاری مدرن و خردورزی سنتگرا انتخابی جدی داشته باشد. (دالمایر، ۱۹۹۸) شرایط جهانی شدن با فراهم آوردن فرصت‌هایی برای همه فرهنگ‌ها و هویت‌ها برای بیان چشم‌اندازهای خویش نسبت به دهکده جهانی که در آن زندگی می‌کنند، زمینه‌هایی برای ایجاد یک فرهنگ جهانی بسیار غنی‌تری را فراهم آورده است. در شرایط جهانی شدن ابتکارات و سنت‌های محلی و بومی راه خود را از حاشیه به سوی مراکز تعاملات جهانی باز کرده‌اند.

جهانی شدن از این نظر همانند نیرویی است که فضای لازم را برای احترام به حرمت و ارزش ذاتی مردم در تعریف جامعه سیاسی و مهندسی روابط اجتماعی را شتاب می‌بخشد. واقعیت این است که در برابر فشارهای جهانی شدن، دیگر نمی‌توان مفهوم جامعه سیاسی را در پرتو روابط اجتماعی ایستایی تعریف کرد که از پذیرش دگرگونی و تکثر گریزان است. همچنین نمی‌توان تعاریف مربوط به انسان، مفهوم حیات و ارزش‌های متناسب با آن، و تعاملات اجتماعی در جهانی به شدت به هم بافته شده را بر اساس روش شناسی مبتنی بر محدودیت‌های مکانی سرزمینی، یا جدایی سنتی حوزه‌های اندیشه، توسعه داد. در فرآیندهای کنونی که بطور نسبی امکان بیان هویتی و فرهنگی در جایگاه‌های جهانی به اشکال مختلف و از طریق شبکه‌های مجازی فراهم شده است، ادراک و فهم دیگرانی که ممکن است با ما متفاوت باشند، از شیوه‌های ایستای خود–فهمی در حال عبور می‌باشد. گویی هرنوع فهم و ادراک از خود و دیگران از طریق روش‌های همپرسه در حال توسعه است. این فضای همپرسگی، مفاهیم جهانی و محلی را به سوی فضایی برای گفتگو و ادراک متقابل هدایت می‌کند که عقلانیت بریده از متن و حسابگر پیشین از دستیابی به آن ناتوان شده بود. این همپرسگی مسیر تغییرپذیری و شرایطی از زندگی توسعه یافته را دنبال می‌کند که در آن سنتگرایی و محلی بودن نیز در درون خود تحول یافته و راه را برای هر نوع تمایل ارتجاعی برای بازگشت به گذشته‌ای ایستا مسدود می‌سازد. این نوعی تعامل و همپرسگی فعال است که در متن شرایط حال حاضر، نگرشی به آینده پویا و تبدیل ساختن فرصت‌ها برای با هم بودن را به پیش می‌برد.

افزون براین، کانون اجتماعی و فرهنگی تعریف و توسعه انسانی از مجموعه‌ای از هنجارها، باورها و مقررات محدود از پیش تعیین شده فاصله گرفته، و راه خود را به فرآیندهای همپرسگی میان مردم مختلف و چشم‌اندازهای متفاوت و متکثر آنان در باب حیات انسانی نزدیک می‌سازد. در مواجهه با چنین ویژگی تعاملی شرایط جهانی شدن، و ابعاد همپرسه

مترتب بر آن، تعریف انسان و چگونگی برخورداری از حقوق ذاتی و آزادی‌های اساسی که شایسته دریافت آنهاست، از الگوهای متکثر اجتماعی و نیز الگوهای شهروندی پیروی می‌کند. نکته اساسی در این نگرش به شرایط جهانی شدن این است که با فراهم آوردن فضای مناسب برای بیان هویت‌های متفاوت، یک احساس گسترده‌اندیش[24] در حال ظهور است که عمیقاً وفاداری‌های فرهنگی و هویت‌های متمایز و تمایل به برابری آنها را پذیرا می‌شود.

همچنین در این نگرش همپرسه در تعریف انسان و استحقاقات حقوقی او، ریشه‌های کنکاش به درون چارچوب‌های فرهنگی و بومی امتداد پیدا می‌کند تا در آن مردم بتوانند از طریق تعامل با یکدیگر نه تنها هویت و خویشتن خویش را با دیگران به اشتراک بگذارند، بلکه از طریق آن در تدوین گفتمانی در برگیرنده نیز مشارکت نمایند. در اینجا مفهوم حقوق بشر از فرضیه‌های انتزاعی برابری و آزادی‌های اساسی فراتر رفته و در متن شرایط واقعی جوامع تبلور پیدا می‌کند تا به موجب آن بتواند با عبور از حیطه‌های محدود و خشک عقلانیت روشنگری، که بر مبنایی محاسبه‌گر قرار گرفته است، طبیعت انسان و تمایلات و احساسات او را نیز در حیطه شمول اندیشه حقوق بشر قرار دهد. اهمیت این رهیافت به حقوق بشر را نمی‌توان نادیده انگاشت. در حقیقت، هرچند که عقلانیت مستقل، انسان را بر سرنوشت خویش حاکم ساخته در مسیر رشد و شکوفایی قرار داده است، این توسعه یافتگی با ریشه دواندن به اعماق نگرش فرهنگی مردم به خویشتن خویش و عرصه‌هایی که در جهان پیرامونی به دست آورده‌اند، تکامل پیدا می‌کند. اما اینگونه نیست که رجوع به موضوع فرهنگ توجیهی برای نمایش سیاسی و طرح دیدگاه‌های ارتجاعی و واپسگرا باشد، بلکه فرهنگ می‌تواند با هدایت انسان به سوی خردمندی نقادانه در قبال عقل‌گرایی ابزاری، مسیر تعالی و شکوفایی همه جانبه او را هموار سازد. بنابراین، فرهنگ بازگشت به گذشته ارتجاعی نیست، بلکه با بهره‌گیری از خرد پیشینیان، می‌تواند نیازهای معاصر را در می‌یابد، و در پیوندی فعال و پویا با آینده انسان و جامعه، او را به سوی تعالی همه جانبه هدایت کند. اینگونه است که جامعه ایرانی، به عنوان مثال، با رجوع به خردمندی باستانی می‌تواند خود را مهیای تغییراتی در سپهر سیاسی و اجتماعی آینده خود سازد. الگوی این خردمندی باستانی که با ابعاد انسانی و اخلاقی عمیقی همراه است، با نگرش عقل‌گرایی ابزاری روشنگری تفاوت‌های شایان توجهی دارد. تجربه کشورهای کره جنوبی و یا ژاپن که الگوهای متفاوت خاص خود را در مسیر توسعه یافتگی همه جانبه دنبال کردند، از نمونه‌های برجسته الگوهای مدرن شدن به شیوه‌ای غیر اروپایی و مطابق با سنت‌های ملی و فرهنگی آنها بوده است

---

[24] Cosmopolitan sense of the world

این نگرش به رابطه میان شرایط جهانی شدن و گفتمان رهایی‌بخشی حقوق بشر، اندیشه‌ها را بر می‌انگیزد تا از دیدگاهی که جهانی شدن را با سلطه و تفوق جهان‌گستر سرمایه داری و فرهنگ همگن‌ساز آن معادل می‌داند، فراتر رفته و به تفسیرهای چندفرهنگی و چندلایه شرایط جهانی شدن به نفع فراهم آمدن فرصتی برای شنیدن صداهای خاموش روی آورده شود. در این چشم انداز، جهانی شدن به عنوان فرآیندی رو به توسعه روز افزون در نظر گرفته می‌شود که به طور بالقوه می‌تواند روابط اجتماعی را به سوی فرهنگ مشارکتی دمکراتیک و انسانی شدن هرچه بیشتر هدایت کند، و نه اینکه شرایط جهانی شدن به عنوان یک واقعیت تثبیت شده جهان سرمایه‌داری مسلط (که به آن گلوبالیزم گفته می‌شود) در نظر گیرد. این تغییر در نگرش به شرایط جهانی شدن به طور بالقوه می‌تواند فرآیندی انسانی سازی در روابط اجتماعی همراه با تصدیق واقعیات هویتی و تفاوت‌های فرهنگی را توضیح دهد.

بنابراین نمی‌بایست به شکلی عجولانه جهانی شدن را به عنوان نشانه پیروزی الگوی بازار اقتصاد سرمایه داری مسلط و فرهنگ حمایت کننده مصرف‌گرایی و تلاش برای همگن‌سازی فرهنگی همراه با آن تصور کرد. جهانی شدن، به معنایی که در اینجا تفسیر می شود، الهام بخش الگویی از گسترده اندیشی است که در آن همه انسان‌ها با ارزش یکسانی تلقی می‌شوند، و از این روی بدون توجه به تفاوت‌های هویتی و فرهنگی که دارند، می‌بایست به عنوان مردمی که حق دارند ویژگی‌های خاص خود را بیان کنند، شنیده شوند، و با آنها رفتار شود. این نوعی از نگرش گسترده اندیشی است که در آن همه مفاهیم هویتی، فرهنگی، و یا ملی حضور فعال دارند، در توسعه و تکوین گفتمان حقوق بشر مشارکت می‌کنند، و در فرآیند یادگیری متقابلی برای ساختن جهانی آزاد و آباد با هم همکاری و مشارکت می‌کنند. درواقع نوعی از دیدگاه و باور جهان‌گستری است که ریشه‌های عمیقی در احترام به هویت‌های متفاوت و ضرورت شناسایی برابری آنها دوانده است. در نگرش جهانی شدن به عنوان برتری الگوی سرمایه‌داری و فرهنگ همگنی، آن ریشه‌های هویتی و فرهنگی متفاوت فراموش و یا انکار می‌شود، و به این ترتیب ناعادلانه‌ترین اشکال موجبات بی‌عدالتی را بوجود می‌آورد. در نگرش به اصطلاح گلوبالیستی (سلطه سرمایه‌داری افسار گسیخته جهانی و الزامات فرهنگی همگن‌ساز آن) همه برنامه‌ها و سیاست‌ها براساس حذف هویت‌هایی است که عنوان متفاوت بودن را دارند، خواه این تفاوت‌ها بر مبنای جنسیتی، نژادی، زبانی، مذهبی، و یا قومی باشد، و خواه این تفاوت‌های از ویژگی‌های ملی مردم کشورهای مختلف جهان سرچشمه گیرند. تفسیری از شرایط جهانی شدن که در این نوشتار مورد توجه قرار می‌گیرد، دیدگاهی از گسترده اندیشی فرهنگی و الزامات همراه با آن را توضیح می‌دهد که به موجب آن ضرورت شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی بر عهده متفکران اجتماعی و سیاسی

گذاشته شده است. آنان باید بتوانند واقعیات جهان در حال دگرگونی را پیکره‌بندی کنند بگونه‌ای که همه صداهای مختلف هویتی و فرهنگی شنیده شود. گویی بجز این راه دیگری برای ساختن جهانی آباد و عاری از سیاست‌های حذف و سرکوب، و به حاشیه راندن دیگرانی که عنوان متفاوت به آنها داده شده است، نیست. علاوه براین، در نظریه پردازی‌های جهانی شدن، جدای از توضیح فلسفی آنچه که درحال اتفاق افتادن است، می‌بایست برای جهانیان تشریح شود که مردمان مختلف در کجای جهان ایستاده‌اند، و چگونه می‌توانند در پرتو این تحولات بنیادین ویژگی‌های متفاوت هویتی خود را در جایگاه‌های جهانی به نمایش بگذارند.

ادبیات مربوط به توضیحات شرایط جهانی شدن بازتاب دهنده این دو تفسیر متفاوت را نشان می‌دهد که هرکدام از آنها چشم‌اندازهای خاص خود را در اختیار مخاطب قرار می دهند. در واقع، مناقشه‌ای شبیه به نبرد عقاید میان دو دیدگاه در جریان است که آیا شرایط جهانی شدن بیشتر نوعی همگن شدن را به پیش می‌برد یا اینکه از نظر فرهنگی مسیر حیات اجتماعی را به سوی تکثرگرایی و ناهمگنی موزون هدایت می‌کند. (هادسون، ۲۰۰۴؛ هیگات، ۲۰۰۰؛ کراکر، ۲۰۰۸) این مناقشه در میان نظریه ابرجهانی‌گرایی[۲۵] که همگرایی فرجام‌گرایانه اقتصاد سرمایه‌داری و فرهنگ همگن‌ساز آنرا را تأیید می‌کند، و نظریه تحول گرایی[۲۶] که معتقد است فرآیند جهانی شدن شرایط مناسبی را برای بیان هویت‌های متفاوت، کثرت گرایی، و جامعه مدنی بوجود آورده است، در جریان می‌باشد. گروهی از جامعه شناسان دیدگاه اخیر را به شرایط جهانی شدن پیوند زده و استدلال می‌کنند که در شرایط موجود، روابط و شکل‌گیری اجتماعی دیگر نمی‌تواند به تابعی از فرضیه‌هایی تبدیل شوند که همچنان مفاهیم سرزمینی با مرزهای مشخص را مبنای تصور خود از جهان قرار می‌دهند. مرزهای جغرافیایی و نیز جدایی‌های دوگانه‌گرایی ذهنی "ما–شما" به سرعت در حال فرو ریختن است. درعوض، جهان به گونه‌ای در حال دگرگونی است که در آن تنوع، کثرت، و تقاضا برای شناسایی هویت‌های متفاوت به مرکز تعاملات و گفتمان جهانی نزدیک شده‌اند. این هویت‌های مختلف فرهنگی مانند قبایلی هستند که بی‌وقفه از جایگاهی جهانی به جایگاهی دیگری در آن کوچ می‌کنند. برای آنها مرزهای جغرافیایی حضوری پر رنگ ندارد، و مرزهای جدایی اندیشه‌ها و باورها نیز به دلیل همسایگی مجازی ممکن، جای خود را به تعامل و فرصتی بی‌همتا برای یادگیری از یکدیگر داده است. (بومن، ۱۹۹۸: ۲۱۳۱۰) گویی مانند این است که فرآیند جهانی شدن الگوهایی از دگرگونی را تسریع می‌سازد که سراسر جهان را در هم‌پیوستگی و تماس‌های نزدیک قرار داده، و در نتیجه شرایطی را ایجاد می‌کند که در آنها معانی دوگانه

---

[25] Hyperglobalizm
[26] Transformationalism

محصور/غیر محصور، جهان‌شمول/خاص، و محلی/جهانی هویت‌ها به سرعت در حال تبدیل شدن به یک "ما"ی متکثر به هم‌پیوسته هستند. (کاستل، ۱۹۹۶) در بافت خود در این "ما"ی متکثر، مرزهای محصور کننده هویتی انسان‌ها به ضعیفترین درجه اهمیت خود تنزل یافته، و با تغییر بنیادین در مفهوم مجاورت، همه را در همسایگی نزدیکی با یکدیگر قرار داده است. واقع، فرهنگ‌ها و هویت‌ها علی رغم تعلق خاطر خود به مبانی سرزمینی و تاریخی، با یکدیگر همسایه شده‌اند. آنها می‌توانند، آنگونه که طرفداران نظریه ابرجهان‌گرایی ادعا می‌کنند، همگی به تابعی از الگوی اقتصاد بازار آزاد جهانی و فرهنگ آن تبدیل شوند. یا اینکه می‌توانند داعیه‌های ابرجهان‌گرایی را به چالش کشیده و با استعانت از شرایط مستعد موجود، مجاورت و همسایگی جهانی را به فرصتی برای تعامل، گفتگو، و یادگیری متقابل تبدیل سازند. در این حالت، پیش فرض‌های دوگانه گرای تعریف روابط اجتماعی به نفع توانمند سازی تعاملات سازنده، بی‌اعتبار می‌شوند. در این بینش نسبت به شرایط جهانی شدن، هویت‌های خاص و فرهنگ‌ها این فرصت را پیدا کرده‌اند تا با حضور در جایگاه‌های جهانی، یافته‌های تاریخی خود را با دیگران به اشتراک گذاشته، آنها را به همپرسگی بر سر خیر عمومی فرا خوانند، و هر نوع الگوی برتری طلبانه را به چالش بکشند. در اینجا تمایلات برتری طلبانه و معطوف به جدایی و انشقاق جای خود را به فرصتی برای همکاری پیرامون منافع جمع و خیر عمومی از طریق شناسایی برابری تفاوت‌های فرهنگی و هویتی مجموعه‌های انسانی می‌دهد. آنهایی که اغلب در سایه گفتمان مسلط هویت برتری طلبانه تحقیر شده و یا به حاشیه رانده می‌شدند، در تلاشی برای به رسمیت شناساندن هویت‌های خاص خود به تعامل و همپرسگی با دیگران در عرصه‌های جهانی رو می‌آورند.

بنابراین، از آنجایی که در ادراک عمومی اغلب این باور نادرست شکل گرفته است که جهانی شدن به منزله سلطه سرمایه‌داری جهانی و نهادها و فرهنگ آن است، فرضیه پیشنهادی بدیل در این نوشتار این است که فرآیند جهانی شدن به منزله فرصتی نوین در نظر گرفته شود که در آن گفتمان غالب و برتری‌طلبانه یک سو نگر و متمایل به همگن‌سازی از لایه‌های پایین جامعه به چالش کشیده شود. این فرضیه از شواهد متقن و روشن بی بهره نیست، زیرا مشاهده می‌شود که امروزه تلاشی بی‌وقفه برای شناسایی هویت‌های به حاشیه رانده شده شامل گروه‌های نژادی، قومی، مذهبی، و زبانی در مرکز جنبش‌های اجتماعی قرار گرفته‌اند. همچنین، به همین دلیل است که جهان امروزین شاهدی بر احیای علاقه‌ای روزافزون به درک صحیح تفاوت‌های هویتی و فرهنگی و بازتاب‌های آن در فلسفه اجتماعی و سیاسی می‌باشد.

از این روی، تحلیل نظریه‌های متعارض جهانی شدن و شناخت راه‌هایی که از طریق آنها بر روابط اجتماعی، هویت، و گفتمان حقوق بشر تأثیر می‌گذارد، امری اجتناب ناپذیر است. بنابراین، باید به تحلیل و شناخت صحیحی از خود و جامعه در چارچوب شرایط جهانی شدن و در پرتو تفکری جهانی دست یابیم تا بتوانم دریابیم در کجای جهان قرار گرفته‌ایم، و ساختار جهان چه تغییرات بنیادینی را تجربه می‌کند تا مسیر درست و سنجیده آینده را تشخیص داده و براساس آن عمل کنیم. به گفته چارلز تیلور، این نوع تفکر ما را قادر می سازد "خدمت بزرگی به جهان انجام دهیم". (۱۹۹۸: ۳۴۲) تیلور که اصلی‌ترین متفکر مورد الهام در تحریر این کتاب می‌باشد، هویت‌های به حاشیه رانده شده را به عنوان نشانه‌ای از دنیای ناعادلانه‌ای در نظر می‌گیرد که ضرورتی اجتناب ناپذیر برای تغییر را ایجاب می‌کنند. درعین حال، شرایط جهانی شدن این فرصت را نیز فراهم آورده است تا کسانی (مانند گروه‌های تروریستی و یا گروه‌های چپ‌گرای مارکسیستی) با بهره گیری از فضای درحال جهانی شدن، با طرح داعیه عدالت‌خواهی و مبارزه با امپریالیسم، مصیبت‌های بزرگی را بر جهان تحمیل نمایند. بنابراین، در حیطه مطالعات جهانی شدن باید هشیار بوده و به مقاصد ارتجاعی و خطرناک این جریانات نیز توجه کافی مبذول داشت.

اهمیت تفکر جهانی در انسان‌سازی به‌عنوان یک فرآیند تغییری است که نه فقط در روابط ملموس، یعنی روابط مبتنی بر مفاهیم و پیش فرض‌های سرزمینی، بلکه غیرمحسوس، یعنی در حوزه تعامل اندیشه‌ها نیز، اتفاق می‌افتد. فصل حاضر با بررسی رویارویی دیدگاه‌های متعارض در باره مطالعه شرایط جهانی شدن که به الگوهای چندلایه شکل‌گیری و بازنمایی هویت‌ها حساس هستند، آغاز می‌شود. هدف از این مطالعه این است که بتواند نگرش متفاوتی را درباره گفتمان حقوق بشر با توجه به موضوعات هویتی و معانی زندگی را به نمایش بگذارد. این فصل همچنین تحلیلی از مشکلات هنجاری ناشی از تحولات در روابط اجتماعی و تأثیر آن بر شکل‌گیری هویت، و در نتیجه موضوع حقوق و بشر را دنبال می‌کند.

درک شرایط جهانی شدن

جهانی شدن واژه‌ای است که در مطالعات علوم اجتماعی برای اهداف مختلف به کار می‌رود. جریان اصلی مطالعات جهانی شدن، آنرا به عنوان یک فرآیند کیفی منحصر به فردی از یکپارچگی اقتصادی و مالی توضیح می‌دهد که به گسترش جهانی بازارها، موسسات و سازمان‌های بین‌المللی، تجارت آزاد و جریان‌های مالی جهانی منجر شده است. در این منظر، جهانی شدن با نهادین ساختن سرمایه‌داری جهانی و فرهنگ همگن‌سازی همراه با آن،

شرکت‌های چند ملیتی، پیروزی مدرن‌سازی نهفته در غرب‌گرایی، و برتری و تفوق ارزش‌ها و همسان‌سازی فرهنگی معادل و همراه است. به عنوان مثال، "نظریه سیستم‌های جهانی" شرایط جهانی شدن را ادامه نظام سرمایه داری و رسیدن به مراحل بالای بلوغ آن برای دسترسی وسیع داشتن به منابع جهان در نظر تفسیر می‌کند. در این دیدگاه که عمیقا تحت تاثیر اندیشه‌های مارکسیستی است، شرایط جهانی شدن، در واقع، بازتاب دهنده گسترش نظام سرمایه‌داری جهانی بدون مرکزی است که به بالاترین مراحل رشد و توسعه خود رسیده است. (بارنت، ۱۹۹۴؛ والرشتاین، ۲۰۰۰) این دیدگاه اساسا تمایل دارد ادراک و تحلیل شرایط جهانی شدن را به آنچه گلوبالیزم می‌نامند، یعنی چیرگی جهان سرمایه داری بر همه امور عالم، تقلیل دهد. برای اینان جهانی شدن نتیجه و برآیند اندیشه‌های مدرن است که در بالاترین درجات توسعه یافتگی خود به چیرگی فرهنگ سرمایه‌داری بر جهان رسیده است. این نگرش به دلیل ماهیت تقلیل گرایی که دارد نه تنها قادر به توضیح تحولات بنیادین جهان در حال دگرگونی نیست، بلکه فرصت‌های مناسب برای تغییر و رساندن صداهایی که به حاشیه رانده شده‌اند به مراکز تحولات جهانی را نیز به فراموشی می‌سپارد.

برخلاف این دیدگاه غالب، نظریه دیگری وجود دارد که چهره شرایط جهانی شدن را به عنوان فرآیندی اغلب متناقض به تصویر می‌کشد که ناهمگونی و پیامدهای متکثری را در پی داشته، و از افول اعتبار نگرش کشور–محور و توانایی در کنترل مرزهای هویتی، و در نتیجه روایت نوینی از بیان هویت‌ها را حکایت می‌کند. یکی از معروف‌ترین نظریه پردازان این نگرش، جیمز روزنو است. وی این موضوع را به بحث می‌گذارد که شرایط جهانی شدن ترکیبی از پیامدهای ادغام و همگرایی از یک سو، و چند پارچه شدن بافت هویتی جهان از دیگ سو، را در زمانه‌ای سرشار از آشفتگی یا "تجزیه در جهان" منعکس می‌کند. در این شرایط، مجموعه‌ای از تنش‌های بی‌پایان ظهور می‌کند که در طی آن از یک طرف نیروهایی برای جهانی شدن بیشتر فشار می‌آورند، و از طرف دیگر نیروهایی با گریز از فرآیند جهانی شدن محلی‌گرایی و بومی سازی بیشتری را القا می‌کنند. شرایط جهانی شدن در پرتو اینگونه تحولات بنیادین در ساختارها و همچنین محتوی روابط اجتماعی باید تفسیر شود. (روزنو، ۲۰۰۲)

در این نگرش، جهانی شدن بر حسب جایگاه‌های مدرن متفاوتی (مدرنیته‌های جهانی متعدد و متکثر) تفسیر می‌شود که در آنها آمیزه‌هایی از فرهنگ‌ها حضور دارند که از پیش زمینه‌های هویتی و تاریخی مختلف سرچشمه می‌گیرند، و هنجارهای رفتار اجتماعی مطابق با تمایز فرهنگی متفاوت خود را نیز تعریف و تفسیر می‌کنند. (ساسن ۱۹۹۶ و ۱۹۹۸) منظور از این

نظر این است که اندیشه و شرایط مدرن فقط آنی نیست که فقط در اروپای قرن هفدهم به ظهور پیوسته و سپس حیطه‌های خود (شامل فرهنگ سرمایه‌داری) را به سراسر جهان گسترش داده است. جهان کنونی می‌تواند از منابع مختلفی از مفهوم مدرن متاثر باشد که ضرورتا اروپا-محور نیستند. تجربه کشورهای آسیایی این الگوی مدرن شدن را به نمایش می‌گذارد. در واقع اگر مدرن بودن به معنی تغییر پذیری عمیق اجتماعی و خروج از ایستایی باشد، فرهنگ‌های آسیایی جلوه‌های روشنی از مدرن بودن را نشان می‌دهند که پیش فرض‌های آن ضرورتا با الگوی اروپایی مدرن بودن تفاوت‌های عمده‌ای دارد. بنابراین، می توان از منابع مختلف و گستره‌های گوناگون مدرن نام برد که هرکدام مطابق با شرایط تاریخی و جایگاه‌های هویتی خاص خود، توانسته‌اند روابط اجتماعی در کشورهای خود را دگرگون ساخته و در مسیر رشد و توسعه همه جانبه قرار دهند. از این زاویه دید، می‌توان استدلال کرد که فرآیند جهانی شدن مسلطی که ابعاد برتری طلبانه همگن‌سازی را به عنوان مدرن بودن به دیگران عرضه می‌دارد، به سرعت در حال از دست دادن توان همگن کننده خود، و در نتیجه افول غلبه و تفوق بر جهان و اندیشه‌هاست. با این حال، گروه دیگری از متفکران تمایل دارند تا جهانی شدن را به عنوان یک فرآیند فرا-مکانی و زمانی تحلیل کنند که تغییراتی بنیادین در ساختارهای اجتماعی بوجود آورده است. این فرآیند با حرکت از مبانی سرزمین‌گرایی نظریه اجتماعی مدرن به سمت شرایط فرا-مکانی و زمانی، شرایط جهانی شدن رو به گسترش را بر شیوه‌های تولید دانش، جامعه و هویت تأثیر گذار در نظر می‌گیرد. از چهره‌های برجسته این نگرش به جهانی شدن باید آرت شولتز است که با قلمی توانا این ویژگی‌های شرایط جهانی شدن را توضیح داده است. اساس بحث او این است که روایت مسلط جهانی شدن نمی‌تواند شرایط موجود را توضیح دهد. بنابراین، باید به درک صحیحی و روشنی از آنچه در روابط اجتماعی جهانی در شرف تکوین است دست یافت. (شولتز، ۱۹۹۰، ۱۹۹۶، و ۲۰۰۰)

همانطور که مشاهده می‌شود، جهانی شدن فرآیندی بحث برانگیز است که توسط متفکران و پژوهشگران به طور کاملا متفاوتی تحلیل می‌شود. از دیدگاه‌های گوناگون، کانون‌های توجه و اهداف مختلف برای توضیح اختلاف نظرها در مورد جهت تغییر در جهان به طور کلی، به آن اشاره می‌شود. همچنین از نظر معنای آن، مفاهیم سیاسی و فرهنگی، و تفسیر و ارزیابی هنجاری همراه با آن به گونه‌های متفاوت تصور می‌شود. از میان تمام این تفاوت‌ها در درک جهانی شدن، سه تفسیر اصلی باید مورد توجه قرار گیرد تا تأثیر جهانی شدن برای گفتمان حقوق بشر روشنتر شود.

اولین تفسیر جهانی شدن توسط کسانی نمایندگی می‌شود که عنوان ابرجهانی‌گرایی برای توضیح اعتقادات آنان موسوم است. این تفسیر غالبی از جریان جهانی شدن است که به ویژه توسط ناظران سیاسی و روزنامه نگاری مانند توماس فریدمن و جاگدیش باگواتی حمایت می‌شود. برای اینان، جهانی شدن با منطق بازار آزاد، باز بودن اقتصادهای ملی، و یکپارچگی اقتصاد جهانی همراه و حتی مولد آن است. نظریه ارائه شده توسط این مفسران این است که جهانی شدن به شکل فزاینده‌ای توان دولت‌های ملی را از درون تهی می‌سازد، درعین حال همان شرایط را برای شهروندی هم در سطح نیروهای بازار جهانی و هم در سطح بلوک‌های منطقه‌ای مانند اتحادیه اروپا بوجود می‌آورد. (فریدمن، ۲۰۰۰؛ بگاواتی ۲۰۰۲ و ۲۰۰۴) در اصل استدلال اینان این است که گشودگی در بازارها برای تعامل آزادانه و بدون قیود و موانع، سرمایه و نیروی کار را به تحرک و کارایی بیشتری سوق داده و باعث افزایش جهانی رقابت برای کاهش هزینه‌های تولید و افزایش بهره‌وری می‌شود. این شرایط حاکم بر جهان، دامنه انتخاب کشورها برای اتخاذ سیات‌های اقتصادی ملی را محدود کرده است. در حقیقت، دولت‌های متصدی امور کشورها نقش تسمه نقاله‌ای را ایفا می‌کنند که اقتصاد کشورها را برای همان مزایای مقایسه‌ای در بازارهای جهانی ادغام می‌کند. (هلد، ۲۰۰۴) گویی هیچ راه گریزی از روند اقتصادی یکپارچه جهانی گرایی وجود ندارد. این فرآیند قابل مقاومت نیست مگر اینکه اقتصادهای خود را به ورشکستگی بکشانند. هواداران نظریه استدلال می‌کنند که ابرجهانی‌گرایی نشان دهنده عدم تمرکز سازمانی جهان است. این فرآیندی خارج از کنترل کشورهاست زیرا مدیریت جهان را به شرکت‌های فراملیتی که بازیگران اصلی بازارها جهانی می‌سپارد. در واقع، کل ساختار جهان، با توجه به این دیدگاه، به تدریج با یک بازار جهانی همگرا می‌شود. اوهمایی فیلسوف ژاپنی که از هواداران این نظریه است، استدلال می‌کند که همه جوامع به سمت جهانی بدون مرز حرکت می‌کنند که در آن قدرت و مشروعیت حاکمیتی کشورها به شدت رو به زوال گذاشته است. (اوهمایی، ۱۹۹۹) این تعبیر از جهانی شدن اساساً بر فرضیه‌های قلمرو زدایی و ملی‌زدایی استوار است که در آن مفهوم دولت ملی عمیقا نابهنگام می‌شود، مگر اینکه به عنوان همان نوار نقاله اقتصاد کشور را با بازارهای جهانی همگرا سازد. برای اینان کاهش توان دولت برای مداخله در فعالیت‌های اقتصادی و تجاری و سیاست‌های تنظیم آن فعالیت‌ها بسیار مفید و یا حتی اجتناب ناپذیر است. این همگرایی نشانه‌ی پیشرفت لیبرالی است که اساس و پایه‌های آن پیوندی ناگسستنی با مدرن و مدرنیته دارد. برای این نگرش هیچ جایگزین دیگری وجود ندارد؛ همانطور که مارگارت تاچر در اواخر دهه ۱۹۷۰ توضیح داد، چاره ای نیست، جایی برای پنهان شدن نیست. (ورنا، ۲۰۰۷: ۲۴) دیگر نمی‌توان از سیاست‌هایی صحبت کرد که در محدوده سرزمینی ملی کشورها انجام می‌شود.

از منظر ابرجهانی‌گرایی، در شرایط جهانی شدن دوگانگی شمال–جنوب با نظم جهانی کارآفرینی جایگزین شده است که توسط قوانین بازی جهانی جدید، مانند قوانین سازمان تجارت جهانی، ساختار یافته و اداره می شود. علاوه بر این، شرکت‌های چند ملیتی و رسانه‌ها از مرزها عبور کرده و نقش‌های مکمل را بازی تعیین می‌کنند که به طور مستقیم بر مردم و زندگی روزمره آنها تأثیر می‌گذارد. این روند دارای آثار سیاسی و فرهنگی غیرقابل اجتنابی است. در واقع، ابرجهانی‌گرایی فرآیندی است همگن‌سازی فرهنگی و هویتی و گاهی دوگانه‌سازی و تضعیف تفاوت‌های فرهنگی را باعث شده و به آنها دامن می‌زند. در حمایت از این دیدگاه، هواداران نظریه ابرجهانی استدلال می‌کنند که گردش غیرقابل مقاومت محصولات در سراسر جهان، بازار فراگیر سبک‌های زندگی و مدها، و فرهنگ لذت‌گرای از زندگی که بازتاب‌های مستقیم زندگی مدرن می‌باشند، به طور گسترده توسط مردم و بویژه جوانان در همه جا مورد استقبال قرار می‌گیرد. این گواه دنیای جدیدی است که در آن همه جنبه‌های زندگی بر منطق بازار آزاد تکیه دارد. بنابراین، بی‌دلیل نیست که اغلب نقادان نظریه ابرجهانی‌گرایی این منطق بازار آزاد را در قالب فرآیندی تفسیر می کند که مردم را به مادی‌گرایی تشویق می کند.

> جهانی شدن بازارهای کالاهای مصرفی مانند شلوار جین، نایکی، کفش‌های ورزشی، و روسری‌های هرمسی – یعنی فرآیندی که با قرار گرفتن در معرض جهانی اطلاعات، نمادهای فرهنگی یکسان، و تبلیغاتی که من در جاهای دیگر از آن به عنوان " طعم کالیفرنیایی" یاد کرده‌ام، هدایت می‌شود. اما امروزه روند همگرایی سریعتر و عمیق‌تر از این موضوعات شده است. یعنی اینکه فراتر از ذائقه به ابعاد بسیار اساسی‌تری از جهان بینی، طرز تفکر مردم، و یا حتی فرآیندهای فکر رسیده است. (اوهمایی، ۱۹۹۵: ۳۰)

دست‌کم زمانی که جهانی‌شدن با همگنی و سلطه فرآیند همگون‌سازی و تک‌فرهنگ گرایی همراه شود، دیگر جایی برای شناسایی تفاوت‌های فرهنگی و هویتی باقی نمی‌ماند، و در نتیجه حقوق بشر ذاتی آنهایی که به حاشیه گفتمان سیاسی و اقتصادی جهان رانده شده‌اند، گویی از بیان هویت انسانی خود محروم شده‌اند. این نادیده انگاشتن دیگرانی که به دلیل تفاوت‌های ملی، قومی، فرهنگی، مذهبی، زبانی، و یا جنسی عنوان ساخته شده "دیگری"، "ناجور" و یا "غیر هم جنس"، و اغلب فروتر" تلقی می‌شوند، شنیع‌ترین و بی‌رحمانه‌ترین شکل بی‌عدالتی در جهان امروز است. در حقیقت، فرهنگ نویدبخش رهایی اندیشه مدرن

که قرار بود مردم را از الگوهای تاریخی استبداد سیاسی و سرکوب رها سازد، با عقل‌گرایی ابزاری مستتر در خود همه تفاوت‌های ریشه‌ای هویتی را در تحت لوای ابرجهانی‌گرایی را توجیه کرده و با تلاش برای همگون‌سازی، نوع ناپیدایی از سلطه را بوجود آورده است. به همین دلیل همگن سازی فرهنگ جهانی، در جهت به حداقل رساندن مقاومت فرهنگی در برابر منطق سرمایه داری بازار آزاد، نام امپریالیزم فرهنگی را بخود گرفته است. در اینجاست که ابرجهانی‌گرایی می‌کوشد هر نوع فرصت حاصل از شرایط جهانی شدن برای بیان هویت‌های متفاوت در جایگاه‌های جهانی را از آنها برباید. در مقابله با این نگرش جهانی شدن و پیامدهای همسان سازی آن، به‌عنوان امپریالیسم مورد نقد و حملات مخالفان سرمایه‌داری بی رویه جهانی قرار گرفته است.

ناقدان نگرش ابرجهانی‌گرایی اغلب در ادبیات مربوطه به تردیدگرایان (شکاکان)[۲۷] مشهور شده‌اند. اینان پیش فرض‌های نظریه ابرجهانی‌گرایی را کاملاً بی‌اعتبار و غیر واقع‌گرایانه ارزیابی می‌کنند. به نظر اینان، فرضیه مادی‌گرایانه را که طرفداران ابرجهانی‌گرایی به عنوان انگیزه‌ای برای تبادل بیشتر و بهتر کالاها و خدمات می‌دانند را مورد انتقاد قرار شبکه‌های و استدلال می‌کنند که جریان آزاد کالا، خدمات، پول، مسافرت‌های مردم و صنعت توریسم به نقاط مختلف جهان ضرورتا به رفاه در جهان و آنهم براساس اصول برابری منجر نشده است. واقعیت این است که جریان سرمایه‌گذاری خارجی در کنترل چند اقتصاد پیشرفته باقی می‌ماند، درحالیکه بخش مهمی از جمعیت و جوامع جهان همچنان در حاشیه مانده‌اند. علاوه براین، گستردگی و عمق نابرابری در جهان در مرزهای شما و جنوب، و یا کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه، محدود نمانده است. امروزه کشورهای ثروتمند توسعه یافته مانند ایالات متحده امریکا، از نرخ بالای نابرابری و یا محرومیت بخش‌هایی از جامعه در عذاب هستند. به موازات این بلایای انسانی که بر سر جوامع آمده است، فرهنگ همگن‌ساز مورد توجه نظریه پردازان ابرجهانی‌گرایی موجبات به حاشیه رانده شدن بخش‌های دیگری از جهان شده است. صداهایی که همچنان شنیده نمی‌شوند، آنانی که به دلیل محرومیت هرگز نمی‌توانند در سرنوشت جامعه خود مشارکت نمایند، فقر فرهنگی و عدم وجود آگاهی‌های لازم مردم برای دانستن حقوق ذاتی خویش، و روی آوردن به کارهای خلاف برای تامین نیازهای پایه‌ای، نمی‌تواند از ابرجهانی‌گرایی جدا باشد. حرص ثروت اندوزی، موجبات رقابت‌های ناسالمی را باعث شده است که عملا با تبلیغات گول زننده در صنعت فیلم سازی، بازار مد، موسیقی و هنر، و رسانه‌های عمومی و فضای مجازی همراه است، از آفات جهان

[27] Skeptics.

سرمایه‌داری افسار گسیخته است. همان تمایل تک فرهنگ گرایی سرمایه داری خارج از کنترل، جهان غیرواقعی و رویایی مانند والت دیسنی را بجای جهان واقعی و الزامات آن به باور بخش بزرگی از جوامع نشانده است. تلاش برای به واقعیت نزدیک ساختن آن جهان رویایی و غیرواقعی، موجبات رقابت‌های ناسالم را نیز فراهم آورده است. پیش فرض‌های ابرجهانی‌گرایی جهان را به بیماری‌هایی مبتلا ساخته است که عبور از آنها به سادگی امکان پذیر نیست.

شرکت‌های چند ملیتی نیز آنگونه که تئوری ابرجهانی‌گرایی استدلال می‌کند، به آسانی در بازارهای جهانی مشارکت ندارند، و به همین سان نتوانسته‌اند به پیشبرد رفاه و آسایش برای مردم نقشی قابل توجه ایفا کنند. افزون براین، آنها هنوز عمدتاً به کشورهای خود وابسته هستند و این روابط برای این جوامع و کشورهای ثروتمند سودمند است. در نتیجه، جهان جنوب به طور فزآینده‌ای به حاشیه رانده شده، توسعه نیافته باقی مانده، و به کشورهای توسعه یافته و ثروتمند وابسته شده‌اند. در پرتو این مشاهدات، شکاکان تمایل دارند رویکردهای جایگزینی برای ابرجهانی‌گرایی در نظر گیرند. رویکردهای جایگزین تکیه بر فرهنگ ملی است تا براساس آن بتوان توسعه همه جانبه را تامین نمود. تکیه بر میراث و فرهنگ ملی می‌تواند شکوفایی اقتصادی، افزایش ثروت، و توسعه همه جانبه را باعث شود. تردیدگرایان بیشتر استدلال می‌کنند که رشد سرمایه داری جهانی به این معنا نیست که نقش کشورها و سیاست‌های ملی آنان برای رشد و توسعه ملی و اداره جریان منافع اقتصادی بی ربط شده‌اند. برای تردیدگرایان، آنگونه که "هلد" خاطر می‌سازد، در مورد مزایای شرایط سرمایه‌داری جهانی، ابرجهانی‌گرایی بسیار اغراق کرده است.

> تردیدگرایان نظریه‌های ابرجهانی‌گرایی را اساساً ناقص و همچنین از نظر سیاسی ساده لوحانه می‌دانند زیرا قدرت پایدار دولت‌های ملی برای تنظیم فعالیت‌های اقتصادی بین‌المللی را دست کم می‌گیرند. نیروهای جهانی سازی اقتصاد بجای اینکه خارج از کنترل باشند، به قدرت نظارتی دولت‌های ملی برای تضمین ادامه آزادسازی اقتصادی وابسته هستند. (هلد، ۱۹۹۸: ۵)

نظریه‌های تردیدگرایی همچنین از فرضیه‌های ابرجهانی‌گرایی به این دلیل انتقاد می‌کنند که شکاف‌های سیاسی پیشین جهان در پرتو شرایط جهانی شدن برای جوامع امروز بی ربط شده‌اند. برعکس، امروزه یکپارچه سازی اقتصادی و فرهنگ همگن‌ساز توجیه کننده آن،

جهان را با تهدیداتی نوین و ایجاد نگرانی ناشی از سلطه سرمایه‌داری افسار گسیخته جهانی غرب مواجه ساخته است. پاره‌ای از تردید گرایان مبحث برخورد تمدن‌ها را روایت واقعی جهان می‌دانند که تحت تفوق سرمایه‌داری مورد نظر ابرجهانی‌گرایی به این روز کشانده شده است. طرفداران برجسته این دیدگاه، هیرش و تامپسون نیز جهانی شدن را زیر سوال کشیده و استدلال می‌کنند که جهان مانند گذشته به هم پیوسته و مرتبط نیست. بلکه جهان امروز با چالش‌های مستقل و غیرقابل کنترل برخی از کشورها که ابزارهای تنظیم کننده‌های اصلی اقتصاد جهانی را در اختیار دارند تبدیل شده است. (هرش و تامسون، ۱۹۹۶) بخشی از منابع الهام نظریه‌های تردیدگرایی (شکاکان) تحت تاثیر فلسفه مارکسیستی است که توجه جهانیان را به مقاومت فقرا را در برابر سلطه جهانی سرمایه‌داری فرا می‌خواند. دراین نگرش، که سمیر امین چهره برجسته آن است، جهان جنوب به سوی یک اقتصاد جهانی یکپارچه کشیده نمی‌شود که در اثر آن الگوهای استثمار نابود شود. بلکه کشورهای جنوب به محل جدید برای توسعه استثمار ناپیدا و اشکال پنهان سرکوب تبدیل شده‌اند. با توجه به این انتقادات، می‌توان با اعتقادی تردید ناپذیر استدلال کرد که جهانی شدن فرآیندی است که موجبات فقر و نابرابری بیشتر در جوامع جنوبی را باعث می‌شود. به عنوان مثال، "کلر شورت" از این نظریه دفاع می‌کند، هرچند که او نظریه‌های خود را بر مبنای مارکسیسم قرار نداده است:

> جهانی شدن در حال تولید ثروت بزرگی است که در اختیار کشورهای توسعه یافته می‌باشد. این ثروت می‌تواند برای کاهش گسترده فقر در سراسر جهان و کاهش نابرابری جهانی استفاده شود. ثروت ۲۲۵ نفر از ثروتمندترین افراد جهان، مجموعاً برابر با درآمد سالانه ۴۷ درصد فقیرترین مردم جهان است. {تقریباً} از هر چهار جمعیت جهان یک نفر (دو سوم آنها زن هستند) بدون دسترسی به غذای کافی، آب تمیز، بهداشت، مراقبت‌های پزشکی ضروری، و یا خدمات آموزشی اولیه، در فقر شدید به سر می‌برند. این ۱,۳ میلیارد نفر جمعیت جهان است که زندگی آنها به دلیل فقر به ورطه نابودی کشیده شده، حیثیت آنها به تاراج رفته، و فرصت تحقق استعدادهای بالقوه آنها از آنان سلب شده است. (شورت، ۲۰۰۴: ۲۱)

در نقد نظریه ابرجهانی‌گرایی، همچنین این استدلال از سوی تردیدگرایان ارائه می‌شود که مزایای اقتصاد بازار سرمایه‌داری افسانه‌ای است که توسط کشورهای ثروتمند شمال برای حفظ سلطه خود بر جهان و به بهای از دست رفتن همه سرمایه‌های مادی و فرهنگی جوامع

محروم توسعه نیافته و محروم جنوب ساخته شده است. در این استدلال، نظام جهانی سرمایه داری عمدتاً بر اساس سلطه ناعادلانه جهان برتر بر جوامع فقرا عمل می‌کند. آنها استدلال می‌کنند آنچه واقعاً در جریان است این است که سرمایه‌داری جهانی و ساختارهای حاکم بر آن فقط نسخه‌ای پنهان از استثمار جنوب است که خود را با لباس فریبنده توسعه اقتصادی جهان آراسته است. این استدلال حتی از سوی کسانی که معتقد به اندیشه‌های تردیدگرایی نیستند هم ارائه می‌شود. سرمایه داری جهانی "چالش‌های سیستمی برای کل بشریت ، برای مشترکات جهانی، و برای قوانین مورد نیاز ایجاد کرده است. اینها چالش‌هایی هستند که کشورها بطور انفرادی قادر به حل آنها نیستند". (هلد، ۲۰۰۴) به عبارت دیگر، در دنیایی که به سرعت در حال جهانی شدن است، نگرش‌ها و باورها به طور فزاینده ای با یکدیگر در هم تنیده شده‌اند. به همین دلیل است که باید از تفسیر ابرجهانی‌گرایی که در قالب یکپارچگی اقتصادی و همگن سازی تک فرهنگی دفاع می‌کند، عبور کنیم تا بتوانیم به پاسخی روشنتر برای تحلیل معضلات جهانی دست یابیم. جهان در حال تبدیل شدن به دنیای جدید است. دنیای به هم پیوسته شبکه‌ها و جوامع همپوشی که با خود مفاهیم نوینی را حمل می‌کنند.

سومین نظریه توضیح دهنده شرایط جهانی شدن به "تحول گرایی"[۲۸] موسوم است. این نظریه جهانی شدن را براساس فرآیند بی پایان و چندگانه‌ای از تغییرات بنیادین در حال وقوع تفسیر می‌کند که در حال باز تعریف، شکل دهی مجدد، و بازسازی جهان هستند. این نظریه از دوگانگی متقابلاً نقد کننده باورهای ابرجهانی‌گرایی و تردیدگرایی فراتر رفته و استدلال می‌کند که آن نظریه‌ها شبیه به خطوط ایدئولوژیک سنتی هستند که نمی‌توانند جهان و تحولات آنرا به درستی و روشنی برای درک حقایق شرایط جهانی شدن و جایگاه‌هایی که در آن قرار می‌گیریم، توضیح دهند. جهانی شدن برای آنها مجموعه‌ای از فرآیندهای بی‌سابقه تاریخی است که جهان را به هم پیوسته‌تر نموده و هرچه بیشتر چند سطحی می‌سازد. در آستانه هزاره جدید، جهانی شدن به نیروی اشتقاقی عظیمی تبدیل شده است که در پس تغییرات بنیادی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و سازمانی قرار گرفته است که به وسیله آن جهان در حال تغییر شکل بی سابقه‌ای قرار گرفته است. از این روی، نه تنها نگرش‌های دوگانه‌گرای داخلی – خارجی، ملی – بین‌المللی، و جهانی – محلی بی‌اعتبار می‌شوند، بلکه تصورات و تئوری‌های مبتنی بر سرزمین و جغرافیای جوامع ملی و جدا شده از جهان نیز به رو به زوال گذاشته‌اند. این تصور که توانایی کشورها در توسعه و تنظیم سیاست‌های اقتصادی خود رو به زوال گذاشته و در تعاملات جهان سرمایه‌داری به حساب نمی‌آید، آنگونه که ابرجهانی‌گرایی استدلال می‌کند، و یا تمام کشورها توانایی کامل برای کنترل اقتصاد خود

---

[28] Transformationalism

دارند، آنطور که تردیدگرایان باور دارند، از پایه‌های استدلالی ضعیفی برخوردار است. درواقع این نظریه‌ها هرکدام به نوعی استعدادهای موجود در شرایط جهانی شدن را به ابعاد و تعاریف ضمنی خاصی تقلیل داده‌اند. درحالیکه آنچه به درستی در شرف وقوع است این واقعیت می‌باشد که کشورها و جوامع ملی می‌بایست بتوانند در این دنیای تحول آفرینی که با شگرفی همه روابط اجتماعی را از در به هم پیوستگی و شبکه‌ای شدن قرار داده است، جایگاه و سهم خود را بازسازی و دوباره تعریف کنند.

> از این نظر، جهانی شدن باید به عنوان یک نیروی دگرگون کننده قدرتمند در نظر گرفته شود که موجبات "تکانی عظیم" به جوامع، بنیان‌های اقتصادی، نهادهای حاکمیتی، و نظم جهانی را باعث شده است. (هلد، ۱۹۹۹: ۱۷)

با این حال، مسیر این دگرگونی قطعی نیست زیرا نیروهای متعدد جهانی، منطقه‌ای و ملی، نهادهای چندلایه سازمانی، جنبش‌های فرهنگی و اجتماعی در مرکز این تحولات و دگرگونی‌های بنیادین قرار گرفته‌اند که هر کدام سیاست‌های خاص خود را دنبال می‌کنند، و هر کدام با دیگران تعاملات ممکن را تعیین کرده و توضیح می‌دهند. در پرتو اینگونه مشاهدات، تنها یک فرآیند مرتبط یا نظریه جهانی شدن به عنوان امری صرفاً اقتصادی ساده‌انگارانه است، همانگونه که نادیده انگاشتن آثار فرآیند جهانی شدن نیز عاری از حقیقت می‌باشد. درعوض، بسیاری از فرآیندهای همپوش و در هم تنیده با جهت گیری‌های متفاوت و حتی متعارض، در ابعاد و جنبه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی وجود دارند که در مسیرهای متعدد و مرتبط و اغلب ناهموار به پیش می‌روند. نکته مهمی که باید یادآوری شود این است که جهانی شدن باید به‌عنوان مفهومی بی پایان و پیوسته، و در حال تغییر، فعال و پویا مورد توجه تحلیلگران قرار گیرد که این توان را دارد جهان و ساختارهای آنرا مورد بازسازی قرار داده و جهت گیری‌های آنرا خواه به لحاظ اقتصادی و سیاسی، و خواه فرهنگی و هنجاری، در سمت و سوی مشخصی هدایت کند. از این روی، جهانی شدن فرآیندی اقتضایی (حدوثی)[۲۹] و باز است که مطابق با توانایی نیروهای جهانی در جهت‌های متعدد، چه بسا متعارض، در حال بسط و توسعه روزافزون است. هیچ جهت گیری غایت شناختی و فرجام گرایانه‌ای برای به فرسایش کشاندن توان کشورها و جوامع ملی به نفع جهانی گرایی اقتصادی و فرهنگ همگن‌ساز حمایتی آن وجود ندارد. بلکه جهانی شدن در

[29] Contingent.

جهت‌های متعدد و با نیروها و عوامل متعدد و اغلب متضاد شکل می‌گیرد و به پیش می‌رود. در این چشم انداز جهانی شدن، تغییرات و دگرگونی‌هایی به تصویر کشیده می‌شود که شکل یکپارچه جوامع سیاسی، و همچنین الگوهای محروم سازی (طرد)-شمولیت[30] و برنده-بازنده پیشین، جای خود را چشم‌اندازهای کاملا متفاوت شبکه‌های جهانی می‌دهند. در این فرآیند باز ساختار جهان، مفاهیم ملی و سرزمینی بطور فزاینده‌ای در رابطه با نهادهای منطقه‌ای، قلمروهای خاص مانند افریقایی و با امریکای مرکزی، و جهانی بازتعریف می‌شوند. نگرش دوگانه گرای پیشین شمال-جنوب جای خود را به دیدگاه سه گانه‌گرای توضیح دهنده تعامل میان نخبگان/چالشگران/حاشیه‌ای می‌دهد، بی‌تردید قطب‌های پیشین مانند شمال-جنوب توانایی و کارایی خود را برای توضیح جهان از دست داده‌اند.

اگر جهانی شدن به‌عنوان فرآیند دگرگون کننده‌ای تفسیر شود که در آن تعدد نیروهای متعارض و انتظارات گوناگون چندلایه در جهت‌های چندگانه حضور و نقش دارند، دیگر نمی‌توان جهان را به صورت همگونی و تک فرهنگ‌گرایی، بلکه به‌عنوان ناهمگونی چندلایه، چند جهتی و چند وجهی روایت کرد. اینجاست که دگرگونی‌های در حال ظهور در شرایط جهانی شدن، خود به جریان‌های فرهنگی می‌گروند که روایت و گفتمان خود را به نمایش می‌گذارند، به طور کلی‌تر سیاست‌های هویت مسلط را نیز دگرگون می‌سازند. شکل زیر تفاوت بین سه تفسیر یاد شده از شرایط جهانی شدن را توضیح می‌دهد. (هلد: ۱۰)

موضوع	ابرجهانی‌گرایی	تردیدگرایی	تحول‌گرایی
موضوع جدید چیست؟	عصر جهانی شدن	بلوک‌های تجاری، تضعیف مفاهیم حاکمیتی	سطوح بی‌سابقه‌ای از به هم پیوستگی
ابعاد مسلط چه هستند؟	سرمایه‌داری جهانی حکومت جهانی نهادهای جامعه مدنی جهانی	کمتر جهانی کمتر بین‌المللی	جهانی شدن ریشه‌دار
توانایی کشورها چگونه ارزیابی می‌شود؟	توانایی‌ها فرسوده می‌شود	توانایی‌ها افزایش می‌یابد	توانایی‌ها باز تعریف و باز ساختار می‌شود

[30] Exclusion/inclusion.

نیروهای پیش‌برنده جهانی شدن چه هستند؟	تکنولوژی و سرمایه‌داری	دولت و بازارهای ملی و منطقه‌ای	نیروهای ترکیبی مختلف
الگوهای لایه‌بندی شرایط کدام هستند؟	فرسوده شدن اشکال سلسله مراتبی پیشین	افزایش حاشیه رانده شدن پاره‌ای از کشورها	معماری‌های جدید نظم‌های جهانی
مفهوم سازی جهانی شدن چگونه صورت می‌گیرد؟	مک دونالد، والمارت، نایکی...	منافع ملی	دگرگونی‌های بنیادین جامعه سیاسی
مفهوم سازی جهانی شدن چگونه است؟	فرسایش چارچوبه‌های کهن عمل و رفتارها کشورها	بین‌المللی گرایی و منطقه‌ای گرایی	تنظیم مجدد روابط منطقه‌ای، بین منطقه‌ای و اقدامات از راه دور
سیر تاریخی جهانی شدن چگونه است؟	تمدن جهانی	الگوهای منطقه‌ای برخورد تمدن‌ها	نامشخص: همگرایی و واگرایی همراه با هم
خلاصه بحث	پایان مفهوم دولت ملی	بین‌المللی شدن به حمایت‌های دولت وابسته است	فرآیند جهانی شدن، هم قدرت کشورها و هم سیاست جهانی را دگرگون می‌کند

با توجه به تفاسیر متعدد و متکثری که در باره توضیح شرایط جهانی شدن ارائه شده است، نگرش تحول‌گرایی مناسب‌ترین دیدگاه برای بررسی و تحلیل تأثیرات جهانی شدن برای توضیح تمایلات نوظهور مربوط به شناسایی برابری تفاوت‌های فرهنگی و هویتی و ابعاد حقوق بشری مترتب برآن می‌باشد. اعتقاد محوری در این دیدگاه این است که نیروی قدرتمند جهانی شدن موجبات قلمرو زدایی و افول توانایی‌های کهن در محدود نگهداشتن سبک زندگی و اسلوب شیوه‌های رفتار جمعی می‌شود. در شرایط جهانی شدن دیگر نمی‌توان موضوعات اجتماعی، سیاسی، و یا فرهنگی را در همان چارچوب‌های پیشین توضیح داده و مفاهیم و نظریه‌های مربوطه را براساس مبانی سرزمینی محصور در حاکمیت کشورها توضیح

داد. جهان کنونی با سرعت و به شدت در حال بی‌مرز شدن است. این فروپاشی اهمیت هنجاری جدایی‌ها نه تنها در حیطه‌های جغرافیایی، یعنی قلمروهای مکانی که مردم در آنها زندگی می‌کنند، بلکه در حوزه مرزهای اندیشه نیز درحال ظهور و تکامل است. این ساده‌انگاری است که حوزه‌های دانش در محدوده‌های پیشین و با قلمروها و مرزهای آن تعریف شوند. به عنوان مثال تئوری سیاسی بین‌المللی به‌عنوان یک رشته علمی جدید در حوزه بین‌الملل، طیف گسترده و به هم پیوسته‌ای از حقوق و روابط بین‌الملل، سازمان‌های بین‌المللی، اندیشه سیاسی، و علم اخلاق (اتیکز) را در هماهنگی موزونی به بحث می‌گذارد. به همین سان، جهانی بینی‌ها، باورهای ارزشی، شیوه‌های سلوک اجتماعی و انسانی، و حتی اندیشه‌های معنایی مربوط به حیات در پیوندی ناگسستنی با یکدیگر قرار گرفته‌اند طوری که دیگر نمی‌شود مرزهای معینی برای این حوزه‌های دانش و علم تعریف کرده و به شکل جزمی در صدد حفاظت از یگانگی آنها اصرار کرد. فروپاشی مرزها، هم در حیطه‌های جغرافیایی و هم گستره‌های دانش و بینش، جهان و ساکنان آنرا در پیوندی موزون با یکدیگر قرار داده است. در این دگرگونی بنیادین در ساختار جهان، اغلب مفاهیم و نظریه‌ها می‌بایست براساس چشم‌اندازهای نوین مورد باز تعریف و تفسیر قرار گیرند.

آنتونی گیدنز، که شخصیت برجسته در این دیدگاه است، معتقد است که فرآیندهای غیرمتمرکز جهانی شدن ما را در آغاز یک "تکانی اساسی" در ساختارهای جامعه جهانی قرار می دهد، و این شرایطی است که ما به درستی نمی‌توانیم تشخیص دهیم به کدامین سو رهسپار هستیم. آیا به سوی جهانی کشیده می‌شویم که در اثر فروپاشی اهمیت مرزها فرصت بیشتری برای شنیده شدن صداهای به حاشیه رانده شده فراهم آمده است، یا به سوی شرایطی که در آن تزلزل در اهمیت مرزه فرصت مناسبی برای خلاف کاران ایجاد کرده است.. ما مانند اولین نسلی هستیم که وارد یک دهکده کوچک جهانی شده‌ایم. در این دهکده، مفهوم جهانی شدن با از میان برداشتن محدودیت‌های مکانی، و یا به چالش کشیدن جداسازی‌ها، اینگونه تفسیر می‌شود که روابط اجتماعی و بستر تعاملات برخاسته از آن بگونه‌ای در حال دگرگونی است که زندگی مردم در هر کجا که باشند، تحت تأثیر رویدادهایی است که در مکان‌های دورتر و به ظاهر بی ربط به آنها قرار می‌گیرد. لذا این استدلال به درستی معرفی می‌شود که در پرتو فرآیند جهانی شدن و قلمرو زدایی، تمام جنبه‌های زندگی روزمره مردم تحت تأثیر امواج و تبعات جهانی شدن قرار گرفته است. منظور این است که همه جوامعی که در سراسر جهان گسترده‌اند، کم و بیش، اکنون به عنوان بخشی از جهان تحول آفرین تغییرات و دگرگونی‌های بنیادین هستند.

... یعنی افراد محلی کاملاً تحت تأثیرات اجتماعی کاملاً دور از خود قرار گرفته و شکل می‌گیرند. ساختار محلی به سادگی همان چیزی است که در صحنه‌های جهانی وجود دارد. اما شکل ملموس امر محلی، روابط مصداق یافته‌ای را که این ماهیت را تعیین کرده است، پنهان می‌کند. (گیدنز، ۱۹۹۰: ۱۹)

این آثار جهانی شدن با از میان برداشتن فاصله‌ها، مردم را در همسایگی یکدیگر قرار داده، در اثر تعاملاتی که میان آنها انجام می‌شود، سطح آگاهی آنها در مورد رویدادهای جهان را بالا می‌برد. در واقع، فرآیند جهانی شدن ارتباط تنگاتنگی با افزایش آگاهی مردم نسبت به مسائل جهانی دارد، و از این روی نوعی مسئولیت اخلاقی را نیز برای افراد و جوامع بشری در سراسر جهان ایجاد می‌کند. از این آگاهی نوعی مسئولیت گسترده‌اندیش نسبت به سرنوشت همنوعان و آگاهی مشترکی درباره جامعه بشری در مقیاس جهانی شکل می‌گیرد. این افزایش سطوح آگاهی و احساس مسئولیت اخلاقی در قبال سرنوشت جهان و ساکنان آن بر ضرورت بازسازی روابط اجتماعی، نهادها، و ساختارها، و همچنین زندگی روزمره مردم و شیوه‌های تعامل آنها با یکدیگر تأثیر می‌گذارد، و در نتیجه، فرهنگ و شیوه‌های اجتماعی فراگیرتری را می‌طلبد که دامنه آنها به مراتب فراتر از محدوده‌ها و مرزبندی‌های مرسوم اجتماعی است. از این زاویه دید، جهانی شدن تبدیل به یک فرآیند کمک کننده فعال و پویا در ایجاد جهانی بسیار متکثر شده است که در آن کانال‌های متعدد تعامل و همپرسگی شکل گرفته‌اند. (رابرتسون، ۱۹۹۸: ۱۸)

در این تفسیر، تأثیرات تضعیف کننده جهانی شدن بر مواضع اجتماعی محدود و از پیش تعیین شده افراد و در روابط متقابل اجتماعی آنها با یکدیگر مورد توجه قرار می‌گیرد. درواقع، جهانی شدن فرآیندی است که آگاهی فرد را از جهان در حال تغییر به عنوان یک کل و جایگاه خود در آن افزایش داده و به او این انگیزش را می‌دهد تا با بازسازی نگرش خود به معنی و مفهوم سعی نمایند چشم‌انداز متفاوتی را در پیش روی خود و دیگران قرار دهند. چنین آگاهی ارتباط نزدیکی با دگرگونی‌های جهانی و ابعاد درحال تغییر زندگی روزمره دارد. دراین چشم انداز، فرد به این واقعیت آگاه می‌شود که فرهنگ، ارزش‌های مورد احترام، و شیوه‌های زندگی خود دیگر نمی‌تواند ابعاد مطلقی داشته، درحالیکه همچنین نمی‌تواند به ابعاد محلی وابستگی داشته باشد. اتفاقات و فعالیت‌هایی که در مکان‌های دور اتفاق می‌افتند، و به ظاهر ارتباطی با مردم داشته باشند، بی‌تردید تأثیر عمیقی در زندگی و تصمیم‌گیری‌های فرد در مورد زندگی روزمره دارد. چنین آگاهی‌های درحال توسعه الگوهای همگن‌ساز تک فرهنگی گفتمان مسلط جهانی

شدن را به چالش می‌کشند و با تغییر در عطف توجه بیشتر مردم آنها را به سوی تکثر و ناهمگنی و ضرورت شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی بر می‌انگیزد. در واقع، روند جهانی شدن بگونه‌ای اجتناب ناپذیر در سراسر گیتی توسعه می‌یابد، اما نه به طور همگن و یکنواخت، بلکه با دواندن ریشه‌های عمیق در فرهنگ‌ها به حضور تفاوت‌ها و برابری آنها اذعان می‌دارد. این اذعان همانند هم‌زمانی و همپوشی جهانی‌گرایی و بومی‌گرایی، و یا به گفته رونالد رابرتسون آمیختگی گرایش‌های جهانی سازی و بومی‌سازی است. جهانی شدن شامل بازسازی روابط اجتماعی، و به نوعی تولید "خانه‌ای نوین"، "جامعه‌ای نوین" و "بازسازی مفهوم محلی" بوده است. (رابرتسون، ۱۹۹۵: ۳۰)

جهانی شدن به معنایی که در این نگرش تفسیر می‌شود نشان از شکل‌گیری وابستگی متقابل عمیقی میان ویژگی جهانی‌گرایی (جامعیت) و خاص‌گرایی (بومی) شرایط جهانی شدن دارد، گویی نمی‌توان فرآیند جهانی شدن را به معنی جامعیت و فراگیرشدن، یا به عنوان شتاب بخشیدن به نیروهای معطوف به خاص‌گرایی شرایط فرهنگی و هویتی مردم در نقاط مختلف جهان دانست. برای توضیح این شرایط فرآیند جهانی شدن در برگیرنده ظهور دو نیروی بظاهر متضاد جامعیت و خاص‌گرایی دانست که با یکدیگر همگرا می‌شوند، و در نتیجه آن هرکدام کارکرد خود را با تایید نیروی دیگر انجام می‌دهند. در واقع، هرچند فرآیند جهانی شدن فراتر از مرزهای اندیشه و جغرافیایی بی‌وقفه توسعه می‌یابد، در درون خود این موقعیت را فراهم می‌آورد تا هویت‌های خاص نیز بتوانند خود را در جایگاه‌های جهانی به نمایش بگذارند. به بیان متفاوتی، این شرایطی است که از طریق آن فرهنگ‌های محلی احتمالاً در سطح جهانی خود را بیان نموده و با مولفه‌های فراگیر جهانی شدن نوعی تعامل برقرار کنند. این شرایط دلالت بر این دارد که امر جهانی در درون خود همیشه ویژگی محلی بودن به خود می‌گیرد، در حالیکه همزمان امر محلی به جایگاه‌های جهانی راه می‌یابد. اعتقادی که در این رویکرد به جهانی شدن جلوه‌گر می‌شود این است که جهان از نظر فرهنگی در حال تبدیل شدن به ویژگی خاصی است که می‌توان آنرا "جهانی‌گرایی–بومی گرایی"[۳۱] نامید. منظور شرایطی است که در حال جهانی شدن، و در عین حال بومی‌شدن است.

مسلماً آنچه از چنین فرآیندهای فرهنگی ناهمگن سرچشمه می‌گیرد، افزایش آگاهی مردم و گروه‌ها نسبت به تبعات منفی سلطه سیاسی، استثمار اقتصادی، یکسان سازی فرهنگی، و محروم سازی (طرد) اجتماعی به عنوان اثرات نامطلوب سرمایه داری اقتصادی جهانی است.

---

[31] Glocalization = Globalization + Localization.

این آگاهی‌ها هرچه بیشتر مردم را نسبت به شرایطی که در جهان در شرف وقوع است افزایش داده، و درنتیجه مقاومت آنها را در برابر ابعاد همگن‌سازی جهانی‌گرایی تقویت می‌کند. نمونه بارز این مقاومت، نظریه بنجامین باربر که جهانی را تصور می‌کند که در آن جهادی برای بومی‌گرایی و یا لبنانی شدن فرهنگ عامه علیه نگرش همگن ساز مک دونالد شدن[۳۲] فرهنگ تصور شده است. (باربر، ۱۹۹۶). اما نکته‌ای که هواداران این نظریه فراموش می‌کنند این است که آگاهی‌های نوظهور حاصل از غیرهمگن شدن فرهنگ جهانی به این معنا نیست که مقاومت بومی‌گرایی در برابر جهانی‌گرایی ایستاده است، بلکه منظور این است که بومی بودن از محدوده محلی و خاص بودن هویت خود فراتر رفته و در بستر فرا–ملی جهانی شدن[۳۳] به پیش رفته و خود را بیان می‌سازد. در حقیقت، ویژگی جهانی‌گرایی به این معناست که مردم، فرهنگ‌ها، و هویت‌ها دیگر به موقعیت جغرافیایی و فاصله‌های سرزمینی وابسته نیستند. در نقطه مقابل، رابطه هویت‌ها و فرهنگ‌ها با موقعیت‌های سرزمینی به دلیل بافت نوظهور جهانی‌گرایی فراسرزمینی تضعیف شده است. از این روی، شرایط جهانی شدن، ظهور نوع جدیدی از آگاهی‌ها را توصیف می‌کند که از مرزهای مبهم میان امر خاص و کلی (جهانی‌گرایی و بومی‌گرایی) عبور کرده و شرایط نوینی را آشکار می‌سازند که آنرا باید جهانی–بومی گرایی نامید. این رویکرد به شرایط جهانی شدن، گرایشی متکثر و حتی متناقض را در نظریه پردازی جهانی شدن و تحلیل پیامدهای آن برای روابط اجتماعی، به ویژه برای روایت هویت و حقوق بشر بر ورای محدوده محلی بودن سرزمینی، را به پیش می‌برد. رابرتسون با ابداع واژه جهانی–بومی گرایی به عنوان ویژگی اصلی نگرشی تحول‌گرا نسبت به جهانی شدن،[۳۴] پیشنهاد می کند که با دیدگاه دوگانه گرای سیاه و سفید دیدن همگنی جهانی‌گرایی و ناهمگنی خاص‌گرایی محدود نشده، و به جای آن عطف توجه به این موضوع معطوف شود که:

> هر دوی این دو گرایش به ویژگی‌های زندگی در بسیاری از کشورهای اواخر قرن بیستم تبدیل شده‌اند. در این منظر، مشکل به تبیین راه‌هایی تبدیل می‌شود که در آن گرایش‌های همگن‌سازی و ناهمگن‌سازی متقابلاً بر یکدیگر تأثیرگذار هستند. (رابرتسون، ۱۹۹۵: ۲۷)

---

[32] ‘Jihad’ world of localizing or particularizing ‘Libanonization’ versus the ‘McWorld’ of global homogenization.
[33] Supra-territorial global context.
[34] Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity

منظور از این تفسیر این است که موضوعات تفاوت‌های هویتی و فرهنگی و همچنین بومی بودن دیگر نمی‌تواند بر مبانی سرزمینی خواه جغرافیایی، و خواه حوزه فکری، بازتعریف و بازسازی شود. بلکه در امتداد افقی فراملی و فوامرزی خود را به نمایش می گذارد. به عبارت بهتر، بومی بودن و تفاوت‌های فرهنگی در مقابل فرآیند جهانی شدن قرار نمی‌گیرند، بلکه آنها بخشی از فرآیند جهانی‌گرایی می‌باشند. در این شرایط گرایش همگن‌ساز جهانی‌گرایی با ناهمگنی نیروهای بومی با یکدیگر تعامل و همپرسگی برقرار می‌سازند. در این شرایط مردم و هویت‌ها و فرهنگ‌ها این اقبال را دارند خود را از نگرش اقتدارگرای محلی – ملی رها سازند و به این طریق خود را از گفتمان محدود بودن آزاد سازند. این حالت موزون "جهانی–بومی گرایی" مردم را برمی‌انگیزد تا از مرزهای محدود علوم اجتماعی متعارف خود را رها ساخته و در یک فضای متفاوت از پیش نوعی همدلی و همپرسگی را ساماندهی کنند. دقیقا در همین حالت است که جهان به شکل روستایی، یا مکانی، با ابعاد جهانی[۳۵] تصور می‌شود که در آن عضویت در چنین مکانی ضرورتا به معنی پیروی از فرایند همگن‌سازی جهانی شدن نیست. همچنین به معنی مقاومت در برابر مقابل جهان شدن نیز نیست. بلکه نوعی حیات و یا ظهور سیستم جهانی است که در آن جهانی‌گرایی و بومی‌گرایی با یکدیگر تعامل و همبستگی آغاز کرده‌اند. این ویژگی‌ها نشان می‌دهد که دو تمایل ظاهر متناقض جهانی‌گرایی و بومی‌گرایی با یکدیگر همگرا و هماهنگ شده‌اند. هر کدام ویژگی‌های خاص خود را دارند، در عین حال یکدیگر را نیز حمایت می‌کنند.

> جهانی شدن مستلزم نهادینه‌سازی فرآیند جهان‌شمولی جزیی‌گرایی و درعین حال، خاص‌گرایی جهان‌شمولی است. این حالت نشان می‌دهد که فرایند جهانی شدن شامل فرآیند متقابل اجتماعی‌سازی، فردی‌گرایی، تثبیت نظام بین‌المللی جوامع مدنی، و عینیت بخشیدن به احساس انسان بودن است. جهانی شدن همچنان شامل شکل بخشیدن و نهادینه شدن موقعیت فرد است. (۱۹۹۵:۱۰۴)

این ویژگی کثرت‌گرای جهانی شدن، امکان تعامل میان مردم، گروه‌ها، و نیروهای تاثیرگذار بر موضوعات حقوق بشری را در سطحی فرا–ملی و فرا–محلی فراهم آورده و آنها را تشویق به همپرسگی و یادگیری از یکدیگر بر می‌انگیزد، در نتیجه باعث می‌شود که در کالبد همگن جهانی شدن، محتوی فرهنگی و هویتی آن به سوی تکثر و گوناگونی در جایگاه‌های جهانی روی آورد. این ادعا به این معنی است که مردم آگاهی از شرایط بومی و محلی یکدیگر، و

[35] Global village or a single place world.

عوامل و چالش‌های آنرا، را به مشارکت گذاشته و احساس خاصی از سرنوشت مشترک بشریت در جهان به عنوان مکانی واحد (دهکده جهانی) که همه در آن امکان حضور دارند، را تجربه می‌کنند. در این جهان این فرصت پیدا می‌شود تا در مورد احساس نیروهایی که ویژگی‌های فرهنگی و هویتی خود را دارند، اندیشیده و در صدد بیانی گویا و مناسب از گفتمانی از زندگی مشترک باشیم که با اخلاق کثرت‌گرایانه جهانی‌گرایی مطابقت دارد. در حقیقت، فرصتی بی‌نظیر فراهم آمده است تا با رها شدن از محدودیت‌های دوگانه گرای جهانی‌گرایی و فرهنگ همگن‌ساز آن از یکسو، و همچنین نگرش محدود محلی بودن از دیگر سو، نیروهای بعضا متعارض از در تعامل، و بدینوسیله یادگیری از یکدیگر در آیند. به همین دلیل می‌توان شرایط جهانی شدن را به عنوان فرآیندی برای بازگشایی افقی نوین از اخلاق‌مداری نیز تفسیر کرد که در آن اصول و ارزش‌های مورد توافق جهانی نیز با همپرسگی تعریف و استقرار می‌یابند. این نگرش به شرایط جهانی شدن بویژه مورد بحث از سوی متفکران امریکای لاتین بوده است. (دوسل، ۱۹۹۹؛ منیدیتا، ۱۹۹۹)

یک چنین فلسفی‌سازی ویژگی‌های فرایند جهانی شدن، افقی نوین را به روی نگرش‌های مختلف نسبت به معنی و مفهوم زندگی می‌گشاید تا از طریق آن امکان یادگیری از یکدیگر فراهم شود، روابط اجتماعی بیش از پیش با ابعاد نیازهای انسانی پیوند یابد، و دریافت انسان‌ها از خویشتن و هویت خود در گستره‌ای فراتر از محدویت‌های فرهنگی محلی آنان مورد بازبینی قرار گیرد. این نگرش ذهنیت‌های انتقادی را به گفتگو فرا می‌خواند تا بتوانند بینش‌های فراگیرتری را که شامل هویت‌های متعدد محلی، نگرانی‌های فرهنگی، و امکان گفتگو با دیگران و گفتمان زندگی آنها را در بر می‌گیرد، اتخاذ کنند. (بوچانا، ۲۰۰۱) در واقع، این فلسفی‌سازی ماهیت فرآیند جهانی شدن، برابری همه ارزش‌های انسانی را تصدیق کرده، و از این روی توسعه و شکوفایی همه ارزش‌های مختلف را پذیرا می‌شود. در نتیجه، آگاهی‌های فرهنگی و هویتی را در مسیر درستی هدایت می‌کند، زیرا منشأ و پیش زمینه شکل‌گیری هویت را مورد مطالعه و احترام قرار می‌دهد. ناآگاهی از این پیشینه‌های هویتی، و یا بی‌اعتنایی به آن، و از همه بدتر انکار هویت‌های متفاوت، خطر برخورد احتمالی هویت‌های فرهنگی را باعث می‌شود.

در این نگرش به فرایند جهانی شدن بحث دیگر نیز مورد توجه باید قرار گیرد. هر نوع تعریفی از جامعه سیاسی که در آن مفهوم انسان و هویت تعریف می‌شوند، باید فراتر از دوگانه‌گرایی سیاه و سفید، فرد و جامعه، اعم و خاص، و یا جهانی‌گرایی و خاص‌گرایی مورد تفسیر قرار گیرد. (لینکلتر، ۱۹۹۸؛ هلد، ۲۰۰۲) در حقیقت، درحالی که بحث این نیست که هویت‌ها هنوز

در محدوده مکان‌های سرزمینی و یا محدوده‌های ذهنی باقی مانده‌اند یا خیر، بلکه بحث این است که در شرایط جهانی شدن، رابطه گفتمان جهانی‌گرایی و اخص‌گرایی موجبات استقرار هویت‌های متفاوت در جایگاه‌های جهانی را بیشتر تثبیت کرده و به این طریق موج گسترده‌ای از مشارکت مدنی را باعث می شود. از این روایت از شکل‌گیری فعال در تعیین سرنوشت، یک اعتقاد هنجاری قوی سرچشمه می گیرد که معتقد است در شرایط جهانی شدن، ادراک انسان از خویشتن و هویت خویش از طریق منطق فراگیرتر جهانی‌گرایی تعامل اجتماعی و تعاملات پیچیده میان جهانی – بومی ساخته شده و شکل می‌گیرد. این ادراک از طریق تضاد میان هویت‌های فرهنگی متعارض که یکدیگر را انکار می‌کنند، یا هریک در فضای مورد ادعای دیگری ادغام شده‌اند، حاصل نمی‌شود. همچنین هویت در پرتو افق‌های فرهنگی که در امتداد خطوط گسل فرهنگی و متضاد قرارگرفته‌اند، تعریف نمی‌شود. بلکه ادراک خویشتن خویش و بیان آن در عرصه اجتماعی از طریق تعامل و همپرسگی میان جهانی – بومی به فعلیت می‌رسد، و این راه است که حق ورود به جامعه سیاسی یا خروج از آن اعطا می‌شود. به همین دلیل، می‌توان استدلال کرد که در شرایط جهانی شدن، فاصله هویتی و فرهنگی میان کسانی که در داخل حوزه‌های محلی و ملی هستند و کسانی که بیرون آن محدودیت‌ها امکان بروز خود در جایگاه‌های جهانی را دارند، هر روز بیشتر کمرنگ می‌شود. در چنین تصویری از جامعه سیاسی که در راستای تأثیرات متقابل جهانی‌گرایی و خاص‌گرایی ترسیم می‌شود، نه تنها روایات مختلف هویت مورد تصدیق قرار می‌گیرد، بلکه با اقبال بیشتری همراه بوده و بیشتر پرورش داده می‌شود. این موقعیت مجموعه بیشماری از کنش‌های متقابل و تعاملات را بوجود می‌آورد که در آن جهانی خلق می‌شود که در آن بازیگران به شناسایی برابری هویت‌های خود تمایل دارند. به عبارت دیگر، تصویر ساکنانی از جهان ترسیم می‌شود که هرچند ممکن است به صورت محلی آفریده شده باشند، اما در روایت آنها از خود در پهنه‌های جهانی و تحت تأثیر از یکدیگر انجام می‌شود. آنها هویت‌های متفاوتی هستند که به اصالت‌های هویتی یکدیگر احترام گذاشته و فراتر از آن در تعریف گفتمانی جهان‌شمول و ریشه‌دار با یکدیگر همکاری و تعامل دارند. بنابراین، مسئله این نیست که آیا محلی بودن یا جهانی‌گرایی اولویت نظری یا تجربی در شکل دادن به شرایط زندگی روزمره دارند، بلکه موضوع مهم این است که چگونه سطوح محلی، جهانی و سایر سطوح مرتبط، اگرچه دائماً در حال تغییر هستند، خود محصول فرآیندها و تغییرات اجتماعی هستند که در پناه همان نگرش "جهانی‌گرایی–بومی گرایی" مفهوم و معنی پیدا می‌کنند.

این فرضیه از انسان رها شده از قیود محلی، و بازسازی شده در پهنه جهانی‌گرایی، و آگاهی‌هایی که از جایگاه خود در جهان به هم پیوسته به دست می‌آورد، امکان طرح این

داعیه را نیز فراهم می‌سازد که فرآیند جهانی شدن نمی‌تواند فقط به گلوبالیزم و تمایلات همگن‌سازی محدود شود، بلکه آن فرآیند گفتمان از مفهوم و معنی زندگی را از لایه‌های زیرین اجتماعی به صحنه فرا می‌خواند. جهانی شدن از لایه‌های زیرین،[۳۶] که گاهی از آن به عنوان جهانی شدن ریشه دار یا الگوی روابط اجتماعی از پایین یاد می شود، یکی دیگر از ویژگی‌های قابل توجه نظریه تحول گرای جهانی شدن است که با پیوندهای هنجاری با گفتمان جهانی‌گرایی–بومی‌گرایی خود را مشخص می‌کند. اعتبار هنجاری این تفسیر از جهانی شدن در چالش آن برای سرمایه داری اقتصادی جهانی – فرضیه ابر جهانی‌گرایی – قرار دارد که زندگی جهانی را به سمت شرایطی که در آن تکثر و گوناگونی هویت‌ها و فرهنگ‌ها در تعاملی سازنده با یکدیگر قرار دارند، سوق داده می‌شود. در این شرایط، نهادهای شبکه‌ای جامعه مدنی فراملی، فرآیند جهانی شدن ریشه‌دار، و مجاری متعدد و متکثر تعامل میان خود عام و خاص، جهان‌شمول و بومی‌گرا، از مرزهای دوگانه‌گرایی می‌گریزند و خود را پیرامون خطوط پیوند دهند نوینی ساماندهی می‌کنند.

فرض کلیدی در این تفسیر از جهانی شدن این است که فرآیند جهانی‌گرایی خودآگاهی توده‌های مردم را افزایش داده، از این طریق آنها را در مقاومتی از لایه‌های زیرین گفتمان اجتماعی در برابر فشارهای جهانی‌گرایی همگن‌ساز از بالا،[۳۷] قرار داده است. توده‌های مردمی که در جنبش‌های اجتماعی فراملی و سازمان‌های غیردولتی فعال هستند، مقاومتی فعال علیه فرآیند جهانی شدن از بالا سرمایه‌داری اقتصادی جهانی و فرهنگ همگن کننده آن سازمان بخشیده‌اند. ریچارد فالک، که اصطلاح جهانی شدن از لایه‌های زیرین اجتماعی را ابداع کرد، بر این عقیده است که شورش مردم علیه فشارهای سرمایه داری افسار گسیخته جهانی، سیاست‌های معاصر مقاومت را شکل داده است. بنابراین، فرآیند همگن‌ساز جهانی شدن از بالا با مقاومت غیرهمگن ساز جهانی شدن از زیر مواجه شده است. "همانطور که جهانی شدن از بالا به سمت همگنی و وحدت می‌رود، جهانی شدن از پایین نیز به سمت ناهمگونی و تنوع تمایل پیدا می‌کند". (فالک، ۲۰۰۳: ۳۳۷) این ارزیابی هنجاری از شرایط جهانی شدن، پارادایم عملیاتی ابتکارات فراملی مردمی برای جهانی رها و آزاد از سلطه نیروهای غیرقابل کنترل بازار کشورهای سرمایه داری فرا می‌خواند. چنین ابتکاراتی اساساً شامل گفت و گو بین گروه‌های آگاه شده مردمی که در چارچوب‌های فراملی توانسته‌اند خود را سازماندهی کنند، و نخبگان سیاسی کشورهای مسلط و نیز عوامل جهان سرمایه فراملی است.

---

[36] Globalization from below، sometimes is called the revolt of masses.
[37] Globalization from above

این تأثیر جهانی شدن از یک سو به ارتقای آگاهی و در نتیجه آن تقویت مقاومت مردم در برابر جهانی‌گرایی از بالا، و اراده سیاسی برای تجدید سازماندهی و مشارکت در گفتمان جهانی شدن از دیگر سو، بستگی دارد. با وجود استعداد و فرصتی که در شرایط جهانی شدن برای آگاهی و به حرکت درآوردن مردم در جهت استیفای حقوق خود وجود دارد، کنش‌ها ضرورتا در همه موارد مثبت و موثر نیست. منظور این است که اندازه، شکل، و دامنه جهانی‌گرایی در نزد جوامع در حال توسعه و گروه‌های مردمی که به حاشیه رانده شده‌اند، و همچنین جهت‌هایی که در آن نگرش و کنش آن مردم هدایت شده و به پیش می‌رود را نمی‌توان به سادگی اندازه گیری و فرمول بندی کرد. همچنین نمی‌توان هرگونه مقاومتی را به معنی استفاده بردن از شرایط جهانی شده برای بیان هویت و فرهنگ به تصویر کشید، زیرا در مواردی این مقاومت واپسگرا، ارتجاعی، و در انکار حقوق بنیادین و آزادی‌های اساسی می‌باشد. درحقیقت، اصطلاح فرآیند جهانی شدن از پایین، لزوماً منعکس کننده تلاشی برای به رسمیت شناختن تفاوت‌های فرهنگی و هویتی به معنای مثبت کلمه نیست. به همین دلیل، پیشنهاد می‌شود مقاومتی که در برابر جهانی‌گرایی که توسط جنبش‌های بنیادگرای مذهبی یا فعالیت‌های ضد سرمایه‌داری برجسته شده‌اند، به عنوان مبارزه واقعی برای به رسمیت شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی تلقی نشود. این نوع مقاومت‌ها هرگز تمایل برای گفتگو و همپرسگی برای رسیدن به اهداف مشترک ندارند. بلکه در مواردی با تعصبات ایدئولوژیک واپسگرا و غیر رهایی بخش که پایه های جامعه جهانی را تهدید می‌کند، همراه است. علیرغم همه این خطرات، نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که تلاش برای به شناسایی تفاوت‌ها در شرایط جهانی شدن بیشتر و بیشتر در حال نمایان شدن است.

تحلیل این دو ویژگی درهم تنیده جهانی شدن یعنی ظهور جهانی نوین به عنوان مکانی واحد و در عین حال به شدت متکثر، به افزایش خودآگاهی مردم برای درک بهتر شرایط مساعد جهانی شدن و تاثیرات آن بر روابط اجتماعی و در نتیجه روایت مردم از خویش، از زاویه دید دیگری کمک می‌کند. جهان به‌عنوان مکانی واحد، و به‌عنوان فرآیندی که از طریق آن مردم جهان در یک جامعه جهانی واحد همگرا می‌شوند، مستقیماً بر روابط بین انسانی تأثیر می‌گذارد. این امر لزوماً به این معنا نیست که چیزی مانند یک جامعه واحد جهانی، یک قانون جهانی، سیاست جهانی، و یا فرهنگ جهانی وجود دارد که روابط اجتماعی را شکل می‌دهند، و یا اینکه همانند شرایطی است که تفاوت‌های هویتی را تضعیف نموده و آنها را از در همگرایی با فرایند جهانی شدن از بالا قرار می‌دهد. بلکه تاثیرات مورد نظر به این معنی است که ساختار جهانی و روابط مندرج در آن روابط اجتماعی را سیال و فضایی را فراهم آورده است که در آن هویت‌های مستقل و متفاوت امکان بروز و بیان خویش را دارند. (فالک،

۲۰۰۲) این سیال بودن روابط اجتماعی در شرایط جهانی شدن، به نوبه خود قطعیت از پیش تعیین شده ساختارها را به چالش می‌کشد تا بتواند رابطه‌ای همپرسه میان جهانی‌گرایی و بومی‌گرایی تعریف کند. این تحلیل می‌تواند این نتیجه را در اذهان افاده کند شرایط جهانی شدن بطور بالقوه، اما آشکارا، تجربه حیات بومی و محلی را با فرایند جهانی‌گرایی پیوند می‌هد. بنابراین، این توانایی را دارد تا گفتمان بومی و خاص بودن را از محدوده تنگ محلی بودن خود خارج ساخته و آنرا یاری سازد در چارچوبه جامعه جهانی واحد حضور یافته و با دیگر بازیگران و نهادهای جهانی در تعامل قرار گیرد.

تجربه فرا مرزی روابط اجتماعی در جهان واحدی که در آن به دلیل فرایند جهانی‌گرایی شده مفهوم و رویه‌های سنتی جامعه سیاسی که اغلب تمایل به همگن سازی، محرومیت و طرد دیگرانی که با آن نگرش توافق ندارند، عدم انعطاف نسبت به دگراندیشی، و گفتمان یکپارچه ساز، دارند را مورد نقدی جدی قرار می‌دهد. در این ارتباط است که نیز شیوه‌های نوین تعامل اجتماعی که از طریق فضای ارتباطی تسهیل شده‌اند، به سرعت جانشین همان مفهوم و رویه‌های سنتی جامعه و روابط آن می‌شوند بگونه‌ای که می‌توان گفت در شرایط جهانی شدن تعاملات و روابط فراتر از مرزها و خاص بودن امتداد یافته و مفاهیم نوینی را بر مبنای جهانی‌گرایی بومی‌گرایی، و بر عکس موجب می‌شوند. پیامدهای این توضیحات برای تکوین مفهوم جامعه سیاسی جالب توجه است. جامعه سیاسی نوین دیگر آنی نیست که در فضاهای محدود خاص خود و بدون تعامل با دیگران مردم و حقوق آنان، و از همه مهمتر مفاهیم مشارکت و دمکراسی را، توضیح دهد، بلکه جامعه سیاسی آنی است که مفهوم مردم و حق مشارکت آنان را از درون همان بافت محلی خود با جهان پیوند می‌زند. نظم سیاسی، انجمن‌ها، شهرها، ملت‌ها، و دمکراسی‌ها، مردمان جوامع غیر دمکراتیک را به تعامل و همپرسگی فرا می‌خوانند تا با همکاری یکدیگر جهانی را تعریف کنند که در آن مفهوم جامعه سیاسی از طریق همکاری‌های صمیمانه برای رسیدن به گفتمانی همپرسه برای حیات انسانی تعریف شده است. درحقیقت، ماهیت و کیفیت مشارکت و دموکراسی در یک جامعه خاص و ماهیت و کیفیت روابط دموکراتیک بین جوامع در هم تنیده شده‌اند. (هلد، ۱۹۹۷: ۱۰۷)

این نگرش به شرایط جهانی شدن و تفسیر آن با عنوان "جهانی‌گرایی–بومی‌گرایی" در متن خود نوعی فضا و شیوه جدلی (دیالکتیک) نیز را توصیه می‌کند که از طریق آن هویت‌ها و صداهای محلی و بومی بتوانند در امتداد خطوط جهانی‌گرایی سیمای خود را ترسیم ساخته و داعیه‌های خاص خود را با دیگران به مشارکت و آزمایش بگذارند. دلیل دلیل این ادعا نیز این است که با کمک انقلاب اطلاعاتی، تأثیر رخدادهای دوردست بر حیات محلی بیش از

پیش محتمل و رایج شده است. منظور این است که جهانی‌گرایی اساساً به این فرآیند گسترده شدن مکان‌هایی اشاره دارد که در سطح کره ارض با هم پیوسته و شبکه‌ای شده‌اند. جهانی شدن توسعه و گسترش روابط اجتماعی در سرتاسر جهان را تشدید تسهیل نموده و مکان‌های دور را به گونه‌ای به هم پیوند می‌دهد که رویدادهای محلی با رویدادهایی که فرسنگ‌ها دورتر اتفاق می‌افتند بازشکل می‌گیرند، و به نوبه خود بر آنها تاثیر می گذارند. (گیدنز، ۱۰۰۹: ۶۴) این تعامل جهانی‌گرایی و خاص‌گرایی به وضوح نشان می‌دهد که روابط اجتماعی محدود پیشین با گسست‌هایی مواجه شده و ضرورت دگرگونی را با توجه به بافت جدید حیات اجتناب ناپذیر می‌سازد. درواقع این بیانیه ادعا می‌کند که شناسایی محلی‌گرایی عمیقاً تحت تأثیر جهانی‌گرایی است، اما در عین حال محلی‌گرایی نیز بر فرآیند جهانی شدن تأثیر می‌گذارد: این یک فرآیندی دیالکتیکی است زیرا ممکن است رویدادهای محلی آشکارا از روابط بسیار دور تاثیر پذیرند، و به نوبه خود بر رخدادهایی که در دور دست اتفاق می‌افتند موثر باشند. در واقع، جهانی شدن ممکن است توانمندسازی نیروهای همگن را در پی داشته باشد، اما به طور هم زمان بر ادعای فرهنگ‌ها و هویت‌های محلی تقویت می‌کند و ویژگی های آنها را در فرآیند جهانی شدن بیشتر تسهیل می‌سازد. بنابراین، موضوع جدایی و یا تقابل همگنی یا ناهمگنی نیست، بلکه هر دوی این دو گرایش به ویژگی‌های زندگی در عصر حاضر تبدیل شده‌اند. اما موضوع پیچیده این است که چگونه می‌توان شیوه‌ها و راه‌هایی را که در آن این گرایش‌ها متقابلاً بر یکدیگر تأثیرگذار می‌شوند را توضیح داد. امروزه عملا تقریبا در حوزه‌ها و ابعاد مختلف زندگی معاصر، چشم‌اندازهای مستمری برای ترکیب تعاملی سازنده میان همگنی با ناهمگنی، و یا جهانی‌گرایی با خاص‌گرایی، بروز کرده و افق‌های اندیشه نقاد را به دقت به آن فرا می‌خوانند. (رابرتسون، ۱۹۹۵: ۲۷)

با توجه به این تفسیر، می‌توان اکنون به یک ویژگی مرکزی اما کمتر مورد بحث جهانی شدن توجه نمود. جهانی شدن فرآیندی است که از طریق آن افق‌های مختلف معانی و فرهنگ‌ها در هم آمیخته می‌شوند. آمیختگی افق‌های فرهنگی و معانی زندگی این فرصت را فراهم می‌آورد تا مردم و جوامع بتوانند در گفت‌وگویی عمیق درباره گفتمان مطلوب زندگی خود با دیگرانی که آنها هم تمایل دارند گفتمان خاص خود را به اشتراک بگذارند، وارد شوند. هنگامی که جهان با هم پیوسته و شبکه می‌شود، اهمیت هنجاری داعیه‌های محلی و بومی به سردرگمی کشیده می‌شود. گیدنز این استدلال را ساخته و استدلال می‌کند که فرآیند جهانی شدن مستلزم شیوه‌ای از زندگی با امکانات عمل باز، خواه مثبت و خواه منفی، است که به صورت فردی و جهانی به طور مداوم در بافت اجتماعی معاصر به پیش برده می‌شوند. (گیدنز، ۱۹۹۹: ۱۵۳) به بیان ساده، چنین امکان آمیختگی افق‌های معنایی و فرهنگی در

شرایط جهانی شدن، به درهم تنیدگی بیشتر امر محلی و جهانی یاری رسانده و آنها را بگونه‌ای اجتناب ناپذیر بر ابعاد عمده زندگی روزمره تأثیرگذار می‌سازد. با اینحال چنین چنین فرآیندهایی هم بر "شکل" و هم "محتوا" زندگی اجتماعی روزمره تأثیر می‌گذارد.

شایان ذکر است که جهانی شدن با اینگونه تأثیرات خود بر شکل روابط اجتماعی، توسعه مدرنیته غیرتاریخی و پیامدهای آن برای جنبه‌های زندگی مانند عقلانیت علمی و فناوری، مقررات و قوانین جهانی، و حتی نهادهای تمدن جهانی را نیز نشان می‌دهد. در این منظر، که باید آنرا مدرن شدن تجربه حیات عادی و ملموس زندگی نامید، روند همگن‌سازی زندگی نیز ترویج بیشتری می‌کند. منظور این است که مدرن به عنوان شرایطی مستعد برای تغییرات اجتماعی فقط به یک گفتمان واحد همگن‌ساز تنزل پیدا می‌کند و در نتیجه راه را برای دیگرانی که مدرن شدن را از درون هویت تاریخی خود تعریف کرده و عملیاتی می‌سازند (مانند ژاپن و یا کره جنوبی)، مسدود می‌کند. به همین دلیل این نوع مدرن شدن ماهیتی غیرتاریخی بخود می‌گیرد، ریشه‌های هویتی را فراموش می‌کند، و به سوی همگن شدن متمایل می‌شود. به عبارت دیگر، گفتمان و تفسیر مسلط فرایند جهانی شدن (جهانی شدن از بالا)، تأثیرات همگن مدرن شدن و جهانی‌گرایی آنرا بر مردم و جوامع واجد بگونه‌ای قابل قبول می‌سازد که مردم قانع می‌شوند آنرا به عنوان حقیقت زندگی جهانی بپذیرند. این تعبیر از فرآیند جهانی شدن از عقلانیت اجتماعی مسلطی ناشی می‌شود که در آن فرهنگ مردمانی که به لحاظ هویتی متفاوت هستند در آن جایی ندارند. درحقیقت، دیگرانی که در نتیجه تفاوت‌های خود نمی‌توانند با الزامات جهانی شدن از بالا تناسب داشته باشند، به عنوان گروه‌های فرعی هویتی و فرهنگی از گردونه فرآیند جهانی شدن به حاشیه رانده می‌شوند. در نتیجه، گفتمان مسلط جهانی شدن نمی‌تواند توضیح دهد که چرا فرهنگ‌های دیگر نمی‌توانند در این فرآیند تاثیرگذار باشند، و چگونه آن فرهنگ‌های متفاوت می بایست بطور اساسی در تعریف ویژگی‌های جهانی مدرنیته مشارکت نمایند. (تیلور، ۱۹۹۹: ۱۶۲) این تعبیر برتری طلبانه جهانی شدن تمایلی به شناسایی برابری دیگران نداشته، و درنتیجه مایل به اتخاذ سیاست‌های شمولیت دمکراتیک نیست. در اینگونه شرایط است که محروم سازی دیگرانی که با گفتمان همگن ساز مسلط جهانی شدن تناسبی ندارند، موجبات عدم شناسایی هویت آنها را فراهم آورده، و بی‌تردید یکی از زشت‌ترین اشکال بی‌عدالتی را باعث می‌شود.

با این حال، جهانی شدن با تأثیراتی که بر روند آزادسازی هویت‌های محلی و فرهنگ‌های خاص می‌گذارد، فرصتی بی‌همتا را نیز فراهم می‌آورد تا اگر هویت‌های به حاشیه رانده شده قادر به درک آن باشند، بتوانند از حاشیه خود را به مراکز گفتمان جهانی نزدیک سازند. در

اینصورت جهانی شدن می‌بایست به‌عنوان عاملی تاثیرگذار بر "محتوایی" از زندگی اجتماعی باشد که توان آنرا دارد به شکل گیری یک جامعه جهانی متکثر و ناهمگن کمک کند که در آن فرهنگ‌های مختلف احتمالاً می‌توانند در خط مقدم زندگی اجتماعی قرار گیرند. در این حالت، آنان قادر خواهد بود فرهنگ و هویت خاص خود را در جایگاه‌های جهانی نمایان ساخته، و آنرا در تعاملی با دیگران قرار دهند. در پرتو این تأثیر جهانی شدن است که نظریه‌ای تاریخی از مفهوم مدرن شدن (مدرنیته) به معنی تغییرات بنیادین در جامعه برای رها شدن انسان از همه موانعی که بر سر راه رشد و شکوفایی انسانی او قرار دارد، مفهوم پیدا می‌کند. درحقیقت، مدرن شدن به معنای تاریخی مفهوم از نقطه نظر هنجاری بر نوگرایی سطحی و فاقد ریشه پیشی می گیرد.[۳۸] هموار نمودن فضایی مستعد برای تغییر یافتن و دست یابی به شرایط مطلوبی از زندگی که در آن همه ابعاد زندگی رو به توسعه و تکامل بگذارد، "مستلزم درک فرهنگ‌های مختلف از مفهوم انسان، روابط اجتماعی، حالات روحی و احساسی مردم، خوبی‌ها و بدی‌ها، فضایل و رذایل، و مقدسات و چیزهای ناپسندی که مردم به عنوان قواعد رفتاری خود در نظر می‌گیرند"، می باشد. تیلور که این نگرش به شرایط جهانی شدن را مورد توجه قرار می‌دهد، بیشتر توضیح می‌دهد که زنده به روش های ناهمگن پس این بحث نظارتی نیست که "آینده جهان ما آن آینده‌ای خواهد بود که در آن همه جوامع در متن و مرکز نهادها و چشم‌اندازهای خود دستخوش تغییر خواهند شد. برخی از این تغییرات ممکن است موازی باشند، اما ضرورتا همگرا نخواهند بود". (۱۶۲) یعنی اینکه اینگونه تغییرات به مسلط ساختن فرآیند همگن‌ساز جهانی گرایی نمی‌توانند تعبیر شوند.

شایان ذکر است که جهانی شدن به هر شکلی که در سمت و سوی توضیح تکثرگرایی قرار گیرد، مستلزم پذیرش همزمانی امر جهانی و محلی، یا کلی و جزئی است. رابرتسون، گیدنز، هلد، و تیلور همگی توضیح می‌دهند که هرچند وجوه مسلط جهانی شدن به همگن سازی و یکدستی هویتی و فرهنگی تمایل دارد، در متن و بطن خود شرایط را نیز فراهم می‌سازد تا به موجب آن هویت‌های به حاشیه رانده شده بتوانند خود را به جایگاه‌های جهانی نزدیک ساخته، ویژگی‌های خاص خود را بیان نمایند، و با دیگران ابواب تعامل و همپرسگی بر سر زندگی در برگیرنده متناسب برای همه را آغاز کنند. در این دیدگاه، تأثیرات فرآیند جهانی شدن نه تنها بر "شکل" زندگی اجتماعی بلکه بر "محتوای" آن نیز مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در حقیقت، هرچند از نقطه نظر شکلی ممکن است جهانی شدن همگنی و یکدست شدن را از آشکار می سازد، از حیث محتوی، جهانی شدن بر باز تعریف و بازسازی مجدد زندگی اجتماعی و طرح داعیه‌های محلی و فرهنگی نیز بطور اساسی تاثیر گذار است. بنابراین،

---

[38] Modernity vs. modernism

در تفسیر و تحلیل آثار و منتجات فرآیند جهانی شدن بر گفتمان اجتماعی و مفاهیم مربوط به فرهنگ و هویت انسانی، ضرورتا باید وجوه تفکیکی باید میان آن تاثیرات در شکل و همچنین محتوی زندگی اجتماعی برقرار شود. این بحث در درک دنیای معاصر که تأثیرات پررونق جهانی شدن را بر زندگی اجتماعی و مهمتر از آن خودآگاهی فرهنگی را تجربه می کند، بیشترین اهمیت را دارد. این رابطه میان جهانی شدن و روابط اجتماعی، در واقع، می‌تواند با حرکت از یک فرهنگ یا عصر به فرهنگ و عصر دیگر تغییر کند، اما نمی‌تواند به سادگی نادیده انگاشته شده و یا از بین برود. به سخن دیگر، انسان‌ها در دنیای امروز نمی‌توانند بدون درک این آثار جهانی شدن هم بر شکل و هم محتوای شرایط اجتماعی، هویت در حال تغییر و تکامل خود را بازیافته، و احساس ارتباطی سازنده با دیگران داشته باشند.

هنگامی که این ارتباطات متقابل در سراسر خطوط جهانی ترسیم می‌شوند، چشم اندازی از زندگی توسعه می‌یابد که در آن به سوی جهانی‌گرایی شکل حیات اجتماعی و خاص‌گرایی محتوی آن تمایل پیدا می‌کند. این تمایل تا بدانجاست که حتی می‌توان برای آن خصیصه‌ای فرجام گرایانه در نظر گرفت. گویی سمت و سوی نهایی زندگی بر همگنی‌های شکلی و غیرهمگنی‌های محتوایی در جریان می‌باشد. در این نگرش فرجام‌گرایانه تاریخی محدودیت‌های محلی فعالیت اجتماعی کم رنگ شده و افق‌هایی برای دریافت روند شناخت و یادگیری مردم و گروه‌ها از یکدیگر پدیدار می‌شود. این همان ویژگی شرایط جهانی شدن است که در آن حضور بومی و محلی در جایگاه‌های پیچیده جهانی تسهیل شده، و در عین حال غیاب آنها را نیز به دلیل نا آگاهی با هم مرتبط می‌شوند. در واقع، جهانی شکل می‌گیرد که بر حسب "شکل" آن، مردمان مختلف در پرتو پیوندهای به هم پیوسته روابط اجتماعی جهانی شده با هم زندگی می‌کنند. با این حال، از نظر محتوایی، این دنیای به هم پیوسته افراد را تشویق می‌کند تا آگاهانه درباره یکدیگر بدانند، تفاوت‌های فرهنگی و هویتی خود را به اشتراک بگذارند، از یکدیگر یاد بگیرند، و از احساس مسئولیت اخلاقی نسبت به شناسایی برابری فرهنگی و هویتی یکدیگر آگاه باشند. به همین دلیل، می‌توان با ایقان استدلال کرد که در حیات در حال جهانی شدن امروزین، همگنی فرهنگی و یکدست سازی تمایلی در حال فرو ریختن است. به عبارت دیگر، اگر چه از نظر شکل زندگی، مردم ممکن است فرهنگ جهانی‌گرا برای خود متصور باشند، با مراجعه به محتوای شرایط جهانی شدن، مردم و جوامع ناهمگنی بیشتر و تکثر گسترده‌تری را تجربه می‌کنند. این امکان تکثرگرایی گسترده، ذهنیت و نگرش‌ها را به تعمق درباره خصیصه شمولیت محتوای جهان زندگی برانگیخته، و درنتیجه آن فرصت‌های بی‌نظیری برای انعطاف پذیری و پذیرش آگاهانه تفاوت‌ها را بر می‌انگیزد. در اینگونه شرایط جهانی شدن است که جهانی‌گرایی و خاص گرایی، یعنی عام و

جهان‌شمولی و بومی‌گرایی و محلی بودن الزامات هنجاری لازم برای شناخت و تصدیق آگاهانه تفاوت‌ها تعالی می‌یابند. درواقع، مردم می‌آموزند که گفتمان زندگی از این پس باید به سمت یادگیری متقابل، گشاده رویی، انعطاف پذیری و شناسایی هویت‌های مختلف و برابری آنها پیش روند. به عبارت بهتر، به طور قانع‌کننده‌ای، می‌توان این نتیجه را در نظر گرفت که آنچه در شرایط جهانی شدن به منصه ظهور می‌رسد، این است که هرچند شکل زندگی به دلیل رفت و آمدهای مجازی و عینی بگونه‌ای به سوی مشابهت‌ها و یکدستی رفتارهای فرهنگی تمایل پیدا می‌کند، همزمان احساس هویتی مردم در امتداد تفاوت‌ها توسعه پیدا می‌کند.

جهانی شدن و گفتمان انسان

به‌عنوان مفهومی که برای توضیح تأثیرات جهانی‌گرایی بر بومی‌گرایی و محلی بودن به کار می‌رود، شرایط جهانی شدن همچنان بحث چالش‌برانگیز و پیچیده‌ای باقی مانده است. بحث چالش برانگیز به این دلیل که شرایط جهانی شدن همچنان نقطه مرکزی تحلیل‌ها در درک دگرگونی‌هایی است که تحولات بنیادین در روابط اجتماعی از آن ناشی می‌شود. به عبارت دیگر، جهانی شدن به چالشی در مقابل نظریه‌ها و باورهای قطعی و غیرقابل تغییری تبدیل شده است که بر مبانی الگوی‌های سرزمینی زندگی اجتماعی، و محلی بودن، تعریف شده و توسعه یافته‌اند. در حقیقت، بحث این است که به دلیل ویژگی غیر سرزمینی شدن شرایط جهانی شدن، مبانی روابط اجتماعی جامعه مدرن که براساس مفاهیم سرزمینی تعریف شده‌اند، مانند جوامع مدرن و مردم غیر مدرن، نیز به سختی می‌توانند فرضیه‌های ثابت محدود خود را معتبر و به همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اطلاق بدانند. در این صورت، اعتبار این عقیده که زندگی اجتماعی و روایت انسان از خویش همچنان به بافت محلی تعاملات اجتماعی گره خورده است، بسیار دشوار شده است. بدیهی است که امروزه جامعه جهانی شاهد دگرگونی‌های ریشه‌ای در تمامی ابعاد سرزمینی زندگی اجتماعی می‌باشد، اما اینکه این دگرگونی‌ها به چه نتایجی منجر می‌شود، محل اختلاف نظرها و مناقشات است. در اینجا باز هم همان پرسش پیشین مطرح می‌شود که آیا جهان به سود یکدست شدن روان است، یا اینکه بسیاری از چیزهایی که ما به عنوان مبنای ثابت و سرزمینی زندگی اجتماعی می‌گرفتیم، تا حد زیادی تحت تأثیر ظهور الگوهای متفاوت غیر سرزمینی قرار گرفته‌اند. از آنجایی که روابط اجتماعی به طور کامل تحت تأثیر نیروهای جهانی قابل نفوذ شده‌اند، مسلماً با فشارهایی غیرقابل گریز برای به اضمحلال کشاندن چشم انداز محدود یا محلی زندگی اجتماعی مواجه شده‌اند. این فشارها مردم و گروه‌ها را از بافت‌های محلی خود به سوی دنیای جدیدی از تجربه حیات

سوق می‌دهند که در آن پیوستگی‌های جهانی و کانال‌های مختلف تعامل موجبات تکثرگرایی غیر سرزمینی را باعث شده است. از این روی، بخش بزرگی از مردم ممکن است متقاعد شده باشند که تجربه جهانی شدن نشانه ورود به مرحله جدیدی در زندگی مدرن است که در آن یکدست بودن و همگنی آرام آرام جای خود را به ظهور تفاوت‌ها و شناسایی آنها می دهد. این مرحله‌ای است که در آن زندگی اجتماعی شالوده شکن شدن مفروضات خود از درون تجربه می‌کند. به سخن دیگر، از آنجایی که در شرایط جهانی شدن، به دلیل همان ویژگی بی مرز شدن، ایجاد تمایز بین امر محلی و جهانی دشوار می‌باشد، مفروضات سرزمینی زندگی اجتماعی نیز در حال از دست دادن ویژگی‌های پیشین بدیهی خود هستند. این تجربه زندگی به‌عنوان تغییرپذیر، شکل پذیر، و به‌عنوان محصولی از تجربه در شرایط جهانی شدن که در آن توان مردم و گروه‌ها برای انتخاب آزاد افزایش یافته است، شاید در همه جای جهان امکان پذیر شده است. این تجربه آنها را تحت فشار مستمر قرار داده است تا اشکال ایستای سرزمینی مفاهیم و چشم‌اندازهای خود را مورد بازبینی قراردهند.

حال اگر جهانی شدن برحسب دگرگونی‌های ریشه‌ای روابط اجتماعی تفسیر شود، چشم‌انداز دیگری نیز در باره چگونگی تأثیر مستقیم آن بر گفتمان انسان شکل می‌گیرد. برای دریافت اهمیت این چشم‌انداز نوین، ناگزیر تفاوت‌ها و درعین حال لایه‌های همپوش میان تأثیرات همگن سازی جهانی‌گرایی و ناهمگنی ناگزیر می بایست بیشتر توضیح داده شود. جهانی‌گرایی از مفروضات مفاهیم اندیشه مدرن و ساختارهای متناسب با آن سرچشمه گرفته، به تدریج رشد کرده، و با گسترش جهانی‌گرایی و نهادینه سازی هنجارها و فرهنگ غربی همراه شده است. جهانی‌گرایی، منعکس کننده گسترش جهانی نهادهای مالی، بازارها، تجارت جهانی، علم‌گرایی و روحیه فناورانه و جهانی شدن هنجارها، قواعد رفتاری است که توسط گفتمان غربی آغاز شده و به تدریج بسط و توسعه یافته است. این تغییرات بی‌تردید ریشه در دوران مدرن دارد که تقریباً از قرن هفدهم شروع شده و تا زمان ما ادامه یافته. با ظهور گفتمان نو لیبرال بازار آزاد دهه ۱۹۸۰، این نگرش غرب–محور جهانی شدن، شتابی بی‌وقفه برای تسریع در فرآیند همگن سازی را نیز در پیش گرفته است. این نگرش به تاثیرات جهانی شدن، تفاوت‌های فرهنگی و هویتی را نادیده انگاشته، و بویژه از شیوه جهانی‌گرایی همگن شدن فرهنگ‌ها و یکدست شدن در تعاملات اجتماعی تجلیل به عمل می‌آورد. همانگونه که پیشتر توضیح داده شد، برای هواداران نظریه ابر جهانی‌گرایی، روند پیشرفت علم و فن آوری هرگز متوقف نمی‌شود، زیرا عقلانیت آزاد شده نهفته در آن بر هر نوع مانعی غلبه کرده و جهان را به یکسانی فرا می‌خواند. مولفه‌های دگرگون ساز این فرآیند عقل‌گرایی مدرن را می‌توان اینگونه تشریح کرد:

- مرحله اول: گذشته – نگرش مدرن‌ساز و عقلانیت هدفمند. این مرحله آغازی است بر خودانگاشتی و سپس ذهنی‌گرایی بیشتر و بیشتر
- مرحله دوم: امروز – مدرن‌گرایی عملی و توسعه و تکامل عقلانیت ابزاری برای فنآوری بیشتر. تمرکز بر نگرش بین‌الاذهانی و عقلانیت ارتباطی
- مرحله سوم: آینده – خود انگاشتی کامل و توسعه هرچه بیشتر عقلانیت ارتباطی

همانطوری که مشاهده می‌شود، نیروی شتاب دهنده جهانی‌گرایی (همگن‌سازی) در عقلانیت بسیار هدفمند مدرنیته و جهت‌گیری پیشرونده آن قرار داشت که از قرن هفدهم شروع شده و تا دهه ۱۹۹۰ ادامه یافت. از این سال به بعد، همان عقلانیت هدفمند شتابی وصف ناپذیر برای یکسان سازی و یکدست شدن روابط اجتماعی را آغاز کرد. روند اصلی در این گسترش عقلانیت هدفمند، درکی از گفتمان انسان و مفهوم حیات است که با تجربه غربی از هویت خویش همراه است. از این روی، برای ادراک منطق همگن کننده جهانی‌گرایی، ناگزیر باید فهم روشنی از شرایط اجتماعی که از گذشته آغاز و تا زمان نظریه غالب ابر جهانی‌گرایی گسترش یافته است، داشته باشیم. این بعد جهانی مدرن شدن، که در واقع روایت غیرتاریخی از مفهوم مذکور می باشد، عمیقاً بر گفتمان مدرن بودن و کلمه زندگی تأثیر گذاشته است. این روایت دلالت بر جهانی واحد دارد که در آن از طریق سیاست‌های همسان سازی مردم با یکدیگر پیوند می یابند، و آنهایی با سیاست‌های همگن ساز نمی‌توانند سازگار بمانند، کنار گذاشته می‌شوند.

باید توجه داشت که دراین دیدگاه، توجه به تحلیل چگونگی توسعه به هم پیوستگی سیستم جهانی و ساختارهای آن معطوف است. در واقع به شکل جهانی شدن اشاره می شود و نه دگرگونی در محتوای آن. منظور این که بازتاب مرحله اول مدرن شدن، در واقع شکل گیری ساختار یکپارچه عمودی و افقی نظام جهانی است که خود را از مرحله پیش مدرن جدا ساخته است. این ساختار تلاشی برای با نفوذ ساختن جهان‌شمول نهادهای غربی، گفتمان زندگی، ارزش‌ها و هنجارها آغاز می‌شود و در جریان توسعه استعماری در سراسر جهان امتداد پیدا می‌کند. این توسعه یافتگی در بسط و تعمیم مفهوم مدرن شدن در حوزه سرمایه‌داری سازمان یافته، مبادلات بازار آزاد، و انحصار شرکت‌های فراملیتی بر ساختارهای جهانی همراه است. اما مفهوم مدرن شدن به معنی رهایی اندیشه و فکر و تصدیق آن برای همه مردم در گستره‌ای جهان‌شمول اتفاق نمی‌افتد. در واقع از نقطه نظر مشارکت دموکراتیک مردم در سرنوشت خویش، چنین روایتی از جهانی شدن گفتمان مدرن، ماهیت زندگی اجتماعی و

سیاسی را به بوروکراسی قانونی–عقلانی و برپایی نظام پارلمانی رویه‌ای انتزاعی تبدیل می‌سازد که در آن روح دمکراسی و مشارکت آزادانه مردم در تعیین نحوه حیات سیاسی جامعه به فرآیند ساده رای دادن به نامزدهای خاصی و آن هم بر مبنای عقل‌گرایی ابزاری و سودجو تبدیل می‌شود. (گیدنز و دیگران، ۱۹۹۴: ۹۴) به زبان ساده، در حالی که جهانی‌گرایی از بالا مستلزم انقیاد به سازوکارهای سرمایه داری افسار گسیخته‌ای است که توسط بازیگران خاصی برای سود بیشتر تعریف می‌شود، فرآیند جهانی شدن از زیر با فراخواندن به مشارکت آگاهانه مردم، آنها را به بازیگران اجتماعی فعالی تبدیل می‌سازد که هویت‌های خاص و اهداف مرتبط با آنرا دنبال کرده و در عرصه‌های جهانی به نمایش می‌گذارند. در نتیجه، جهانی‌گرایی از یک سو به موضعی ضد رهایی بخش تبدیل می‌شود که بازیگران اجتماعی و نیروهای بالقوه تغییر در ساختارها را نادیده می‌گیرد. از دیگر سو، جهانی شدن، نیروهای به حاشیه رانده شده را بر می‌انگیزد برای بیان هویتی و فرهنگی خویش در جایگاه‌های جهانی حضور یافته و فعالانه فلسفه زندگی خود را با دیگران به اشتراک بگذارند.

در همین ارتباط است که هواداران نظریه دگرگون‌گرایی (مانند هلد، گیدنز، رابرتسون، بک، و تیلور) فرآیند جهانی شدن را به وقوع تغییرات عمیقی که در مفهوم جامعه در شرف وقوع است، معطوف کرده‌اند. برای اینان توسعه سرمایه‌داری جهانی نشان دهنده مرحله دیگری از مدرن شدن است که خصیصه واکنشی و یا بازتابی دارد.[۳۹] معنی و تبلور این مفهوم مدرن شدن در لایه‌های سطحی جامعه، یعنی توسعه صنعتی گرایی و سرمایه‌داری، محدود مانده و ضرورتا نمی‌تواند مدرن بودن با رهایی انسان از موانع موجود بر سر راه رشد و شکوفایی انسانی او همراه باشد. (بک، ۲۰۰۰: ۱۰۰–۹۸) مدرن شدن بازتابی بر این فرضیات قرار می‌گیرد که همراه با گذشت زمان، جامعه فرضیات پیشین شکل‌گیری خود را در فرازی عمودی امتداد می‌دهد. اما در جهات افقی، یعنی جایی که اندیشه ساحت رهایی بخش خود را آشکار می‌سازد، مدرن شدن در وضعیتی ایستا قرار می‌گیرد. حتی این ایستایی ممکن است ماهیت ارتجاعی و واپسگرا داشته باشد به این دلیل که به شکلی ناپیدا همچنان مردم را به طبقات بالادست جامعه وابسته می‌سازد. بنابراین، اهداف رهایی بخش مدرن شدن فقط توسط کسانی کنترل و تفسیر می‌شود که اهرم‌های قدرت اقتصادی را در دست داشته، و به تبع آن نظام سیاسی و کنترل افکار عمومی را نیز در دست می‌گیرند. در این نگرش جهانی شدن نشان دهنده تجربه‌ای نوین از زندگی و الزامات آن است که در داخل جوامع مدرن اتفاق می‌افتند، و نه فرآیندی رهایی بخش برای همه مردم و در سراسر جهان. در واقع فرآیند مدرن

---

[39] *Reflexive Modernization*

شدن، اهداف و چشم‌اندازهای رهایی و توسعه یافتگی را فقط در درون بخش‌های خاصی از جوامع دنبال می‌کند، درحالیکه کسانی که خارج از محدوده مراکز اصلی مدل شدن هستند، از برخورداری از تجربه زندگی مدرن باز می‌مانند. در توسعه سرمایه‌داری جهانی، دیگرانی که به حاشیه مراکز مدرن صنعتی گرایی و فناوری رانده شده‌اند، به ابزارهایی برای تامین منافع طبقات برتر در نظام سلسله مراتبی جهانی قرار می‌گیرند. این چهره جهانی شدن است که با پیگیری سیاست‌های همگن سازی فرهنگی، می‌کوشد مسیر هرنوع آگاهی در باره ماهیت آنچه در جریان است را بر مردم مسدود سازد تا نظام سرمایه‌داری فاقد تعهد اخلاقی بتواند کارکرد خود را با کمترین مکث و خلل ادامه دهد.

اما ماهیت ذاتی بین‌الاذهانی مرحله دوم مدرن شدن، مردم و جوامع را به ماهیت عقلانی ابزاری نهفته در فرآیند جهانی شدن آگاه می سازد. به تدریج ماهیت ساختارهای اجتماعی و اهداف نهفته در آنها آشکار می‌شود، در نتیجه ساختارهای ذهنی و فکری نیز در درون خود تجربه‌های نوینی را آغاز می‌کنند. این تغییر و تحولات ویژگی بازتابی مدرن شدن را به مسیری هدایت می‌کند که به موجب آن شرایط شکل‌گیری اندیشه‌های نو و رهایی بخش در باورها و نگرش مردم شکل می‌گیرد. اینها مردمی آگاه هستند که با استعانت از استعدادهای فرآیند جهانی شدن، می‌توانند نه تنها به شرایط خود بیشتر وقوف پیدا کنند، از همه مهمتر اهداف خود را بر بیان ویژگی‌های خاص هویتی و فرهنگی خویش در جایگاه‌های جهانی قرار می‌دهند. این حضور آگاهانه مردم و جوامع در تقاطع تعاملات جهانی، جریانات همگن‌سازی را با برآیندهای مقاومت آگاهانه غیرهمگن‌سازی همراه می سازد. شرایط جهانی شدن فرصتی بی‌همتا در اختیار آنها قرار می‌دهد تا جایگاه‌های محدود محلی و بومی بودن، که اغلب به آنها تحمیل شده بود، رها گشته و با بهره‌گیری از موقعیت بی‌مرز شدن شرایط جهانی به تدریج خود را به مراکز اصلی تعیین کننده تعاملات نزدیک سازند. آنچه که مدرنیته بازتاب نامگذاری شده است، در ذات خود ماهیتی شناختی دارد. از فلسفه انتقادی کانت گرفته تا متفکران انتقادی معاصر مانند هابرماس، این فرضیه را تایید می‌کنند که جهانی شدن با برقرار ساختن فرصتی برای وقوف داشتن به امور و افزایش آگاهی‌ها، مدرن بود را به مرحله بالاتری از معنی کهن مفهوم هدایت می‌کند. در این مرحله است که جهانی‌گرایی ویژگی خاص‌گرایی پیدا می‌کند. همانطور که در مفهوم مدرن بازتابی مشهود است، تجربه زندگی به مرحله‌ای وارد می‌شود که در آن جهانی بودن در ظهور خاص‌گرایی و بومی شدن اصالت‌های فرهنگی می‌تواند تعریف شود، در عین حال که خاص‌گرایی نیز بدون جهانی‌گرایی ماهیت وجودی خود را از دست می‌دهد.

این مرحله دوم در توسعه مدرن شدن، با شرایط خاصی از دگرگونی‌ها و نوسانات در روابط اجتماعی بوجود می‌آورد، افق روشنتری را در تحلیل تأثیرات جهانی شدن بر روایت مجدد هویت‌ها ارائه می‌کند. در شرایط دگرگون سازی بنیادین روابط اجتماعی، نیروهای محلی و بومی از متن‌های محدود خود گسیخته شده و در نتیجه این امکان را می‌یابند تا فراتر از محدودیت‌های زمان و مکان مرزهای حضور و بیان خود را امتداد دهند. در اینچنین شرایطی آنچه که اتفاق می‌افتد این است که محلی بودن در سراسر مناطق دیگر جهان قابلیت و توانایی نفوذ پیدا می‌کند. در حقیقت با رها شدن از محدوده تنگ زمان و مکان، هویت‌های محلی و بومی امکان حضور خود در متن شرایط جهانی شدن را یافته، و از طریق آن در باز تعریف حقوق خود برای مشارکت فعال در دموکراسی، متکثر ساختن آن، و در تعیین سیاست‌ها در زندگی جهانی مهر تایید می‌زنند. در پرتو چنین دگرگونی‌هایی است که مردم فرصت لازم را پیدا می‌کنند تا جایگاه‌های خود در درون روابط اجتماعی را ارتقا بخشیده و به این طریق از محدوده تنگ جایگاه‌های از پیش تعیین شده رهایی یابند. این فرصت برای تغییرات رابطه‌های تعاملی متقابلاً پیش‌برنده را در اختیار آنها قرار می‌دهد تا بتوانند ابواب گفتگوهای اساسی در دیگران را یافته، و درعین حال بتوانند از آنها آموزه‌هایی سودمند در باره مفهوم حیات را فرا گیرند. به همین دلیل جهانی شدن را می‌بایست در پناه همان تغییرات و دگرگونی‌های بنیادین در پایه‌ها و پیش فرض‌های روابط اجتماعی، توضیح داد که طی آن جهانی‌گرایی و خاص‌گرایی امکان تعامل و همپرسگی با یکدیگر را پیدا می‌کنند.

اگر شرایط جهانی شدن بر حسب وضعیت دگرگونی‌ها و نوساناتی تعریف شود، این تامل انتقادی را بوجود می‌آورد که مفروضات انسان بودن و گفتمان هویت دیگر نمی‌تواند به طور قابل قبولی بر فرضیه‌های بدیهی تلقی شده مرحله اول مدرن شدن قابل اتکا باشد. مفروضات پیشین هویت را امری از پیش تعیین شده و تعریف شده و مبتنی بر زمینه‌های ملی یا قومی تصور می‌کرد. درحالیکه، روایت انسان از خویشتن خویش و هویت خود و توانایی‌هایی که دارد، از صرف "بودن" در چارچوب‌های از پیش تعیین شده به سوی تغییرپذیری و "توانمند شدن" برای عبور از مرزهای محدود محلی بودن در حال حرکت است. اگر در چشم‌انداز جهانی‌گرایی مرحله اول شرایط مدرن، فرد به عنوان آفریده‌ای تابع مقتضیات و الزامات مکانی تصور می‌شد، در حالت بی مرز جهانی شدن، در شرایط مدرن گرایی بازتابی، فرصت مثبت توانمندی برای احساس اراده مستقل و مشارکت فعال برای سرنوشت خویش و جامعه‌ای که در آن حضور دارد، پیدا کرده است. دراین شرایط می‌توان با ایقان لازم استدلال کرد که در روند جهانی‌گرایی، انسان دیگر یک "وجود" مشخصی نیست که هستن و هویت او از پیش و در چارچوب‌های مشخصی تعریق شده باشد، بلکه انسان به یک دستاورد خلاق تبدیل شده

است. انسان خلاق جهان خود را می‌آفریند، در این جهان خود را باز تعریف می‌کند، و با روایت خویش در فرآیند توانمند سازی دیگران مشارکت می‌کند، در نهایت جایگاه خود را از طریق تعامل با دیگران در ساختارهای جهانی بگونه‌ای همپرسه تعیین می‌کند. درحقیقت، در شرایط جهانی شدن، گفتمان انسان و هویت او بر مبنای فرضیاتی که بطور پیوسته توسط خود او تعریف و بازتعریف می‌شوند، معنی و مفهوم پیدا می‌کند. در این منظر، دیگر نمی‌توان خویشتن خویش و عرصه تجلی اجتماعی آنرا به روش‌های قبلی تصور کرده و توضیح داد. به عبارت دیگر، ما در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن منابع تحول اجتماعی در توانمند سازی مردم برای بازسازی جهان زندگی خود براساس پیوندهای جهانی و رویدادهای به هم‌پیوسته قرار دارد. در این شرایط، شناسایی انسان از خویش و مفهوم عاملیت عقلانی، دیگر نمی‌تواند در زندگی اجتماعی کهنی که توسط مرزهای از پیش تعیین شده شکل گرفته بود، قابل توضیح باشد.

به طور متناوب، در شرایط جهانی شدن، مفهومی از انسان و هویت بیان می‌شود که در راستای به هم‌پیوستگی شبکه‌های اجتماعی، نهادها، و فرهنگی متنوع و متکثری تعریف شده‌اند. این مفهوم فرهنگی ساخته شده از انسان فراتر از روایت‌های دوگانه گرای ما/شما تعریف شده و الگوهای نمادین خود را با ارجاع به امواج دگرگون کننده جهانی‌گرایی تعریف می‌کند. برای مثال روایات ژاپنی، مالزیایی، چینی، و هندی در دنیای امروز از روایات آنها از خود در ادوار پیشین کاملا متفاوت می‌باشد. در این ارتباط مشاهده می‌شود که جهانی‌گرایی به تدریج از اشکال خطی و غیرتاریخی مفهوم مدرن بودن فاصله گرفته و الگویی مواج از جهانی شدن را به نمایش می‌گذارد با تولید دگرگونی‌های عمیق در روابط اجتماعی فضایی را فراهم می‌آورد تا در آن صداهای خاموش شده بتوانند داعیه‌های هویتی و فرهنگی خود را رسا سازند. این نگرش به جهانی شدن سیمای انسانی را تعریف می‌کند که هم تولید کننده امواج تغییرات به هم پیوسته مرزهای در هم تنیده هویتی و فرهنگی و هم خود مولود آنهاست. (بک، ۱۹۹۴: ۳۷) شرایط جهانی شدن، براساس تفسیری که در اینجا مورد تایید قرار گرفت، ظهور مفهومی فراملی از انسان و توده‌های مردمی[۴۰] را نشان می‌دهد که در چارچوب عملکردهای چندگانه سکنی گزیده و با یکدیگر در تعامل و همپرسگی می‌باشند. این گروه‌های مردمی نوظهور، به‌عنوان عاملان فعال و مستقل عقلایی، با حمایت شبکه‌های فراملی جنبش‌های مدافع حقوق انسان، نقش رهایی بخش کنشگر اجتماعی فعال را برای مردمانی که به محرومیت و حاشیه رانده شده‌اند بازی می‌کنند. این نقش در پرتو احساس جهان‌گستری یک "ما"ی در حال ظهور ایفا می‌شود که روایات کهنه شکل گیری هویت را

[40] An emerging transnational *demo*.

به چالش می‌کشد. این تصور از خویشتن خویش در برابر گفتمان غالب جهانی شدن از بالا خود مقاومت نشان می‌دهد.

آشکارا این گروه‌های نوظهور مردمی فراملی، و همچنین شکل گیری الگوهای نوینی از احساس هم‌پیوند بودن، یعنی یک "ما"ی جدید که می توان آنها را هویت‌های اجتماعی نوین[۴۱] برآمده از امواج جهانی‌گرایی نامید، چالش هنجاری دیگری را نیز در برابر فرآیند و گفتمان همگن‌ساز جهانی شدن قرار می دهد. در اینجا، باز هم با یادآوری مفهوم جهانی شدن بومی‌گرایی، واقعیت دگرگونی‌های بنیادین در روابط اجتماعی اینگونه احراز می‌شود که هرچند روایت انسان از خویش خویش و هویت او از درون جوامع بسته محلی و ملی سرچشمه می‌گیرند، تحقق اجتماعی و تبلور فعال و همپرسه آنرا در صحنه‌ها و جایگاه‌های جهانی نمایان می‌سازند. به همین دلیل، نمی‌توان تفسیر شرایط جهانی شدن به عنوان ابر جهانی‌گرایی و الزامات فرهنگی همگن‌ساز آنرا معتبر دانست. آنگونه که از تفسیر همگن‌ساز شدن جهانی شدن استنباط می‌شود، هر نوع تعریفی از هویت باید در امتداد گفتمان یکدست ساز از بالا فرمان داده شده حاصل شود. اما تحولات و تجربیات جدید نشان می‌دهد که حداقل از نقطه نظر تئوریک، انسان و هویت او در شرایط مواج روابط اجتماعی کنونی نمی‌تواند بدون داشتن ریشه‌های فرهنگی تعبیر شده و قابل قبول باشد. برعکس، مفهوم انسان ماهیتی چند بعدی بخود می‌گیرد که پیوسته با دیگران در چارچوبی کلیم‌وار در حال تعامل و همپرسگی برای یافتن اجتماعی خویش و ارتقای آن است. این تعامل بر اساس روابط اجتماعی نوین و گسترده شرایط جهانی شدن امکان پذیر گشته است. در این جا است که آن چالش هنجاری مورد نظر بهتر و آشکار می‌شود: انسان نه تنها خویشتن خویش را از طریق تعامل با دیگران در می‌یابد، بلکه تعهدی را احساس می‌کند تا دیگران را نیز برای دریافت ماهیت اجتماعی خویش کنند یاری رساند.

این تفسیر از شرایط جهانی شدن که یادآور فرضیه "زندگی اخلاقی" است، که در فصل دوم مورد بحث قرار خواهد گرفت. اما در اینجا فقط به این نکته مهم بسنده می‌شود که اساسا شکل‌گیری هویت اجتماعی در ماهیت خود امری اخلاقی است زیرا که به دلیل احساس تعهد نسبت به دیگران معنی و امکان وجود پیدا می‌کند. به عبارت بهتر، از آنجاییکه تعریف و تحقق یافتن خویشتن اجتماعی، که آنرا باید هویت اجتماعی نامید، از مفهوم اجتماعی بودن و از طریق کانال‌های متکثر تعامل با دیگران سرچشمه می‌گیرد، در ماهیت خود امری اخلاقی

[41] Categorical identity

است و در مرکز گفتمانی اخلاقی از مفهوم اجتماعی بودن قرار می‌گیرد. هنگامی که این احساس هویت یافتن بوجود می‌آید، و در امتداد کانال‌های تعامل اجتماعی امتداد پیدا می‌کند، از یک سو به طور بالقوه هر نوع سیستم نافی هویت انسانی سرکوبگر را بی‌اعتبار می‌سازد، و از دیگر سو، داعیه همگن‌ساز جهانی‌گرایی پشتیبان آن را نیز بی ثبات می‌کند. بنابراین، تعجب آور نیست اگر با احتمال قرین به صحت این فرضیه به تصویر کشیده شود که شرایط جهانی شدن الگوی پیچیده و چند بعدی درهم تنیده‌ای با لایه‌های همپوش و کانال های تعاملی را به نمایش می‌گذارد که روایت‌های هویتی انسان از خویشتن خویش را عمیقا تحت تاثیر قرار داده، و خود نیز بطور همزمان توسط همان انسان باز تعریف می‌شود. به این ترتیب، اینگونه تأثیرات جهانی‌گرایی این ضرورت را فراهم می‌سازد تا به ویژگی‌ها جهانی اندیشه شود که در آن تلاشی مستمر و پایان ناپذیر برای معرفی الگوهای بدیلی برای انسان و حقوق ذاتی او در جریان است.

جهانی شدن و شناسایی مفهوم حق

همانگونه که توضیح داده شد، شرایط جهانی شدن امکان باز تعریف مفهوم انسان و بیان ساختن آن در جایگاه‌های جهانی، ویژه برای آنهایی که گرفتار سیاست‌های محرومیت سازی بوده‌اند، را فراهم آورده است. موضوع هنجاری این بحث نیز این است که فرآیند جهانی شدن فرصتی بی‌همتا را فراهم کرده است که از طریق آن ادراک خویشتن خویش و تحقق اجتماعی آن از طریق چارچوب‌های همپرسه و تعاملات اجتناب ناپذیر با دیگران فراهم می‌شود. همانطور که در بالا مورد بحث قرار گرفت، در نتیجه از هم گسیختگی روابط کهن و از پیش تعیین شده اجتماعی، مردم به بازیگران اجتماعی تأثیرگذار بر ساختار یا "شکل" جهان زندگی، و از همه مهمتر "محتوای" آن تبدیل می‌شوند. چنین جایگاهی از طریق تعاملات و ارتباطات با دیگرانی امکان‌پذیر می‌شود که آنان نیز برای یافتن خویش و ساختار بخشیدن به هویت اجتماعی خود، در صدد برقراری همان کانال‌های همپرسگی بر می‌آیند. از آنجایی که در نتیجه از میان رفتن اهمیت مرزهای محدود، خواه به لحاظ جغرافیایی و خواه در ساحت اندیشه، امکان به هم پیوستگی مردم در سطح کانال‌های مختلف جهانی فراهم شده است، نه تنها شناخت آنان از یکدیگر تعمیق یافته است، بلکه این احساس تعهد اخلاقی را نیز در مرکز هویت اجتماعی آنان پرورانده است که باید به سوی شکل‌گیری یک "ما"ی نوین اندیشه کنند. این پیوستگی است که هنجارهای کنش اجتماعی را از همان روابط تعاملی و همپرسه در راستای شناخت آنها از یکدیگر به عنوان هویت‌هایی اجتماعی را تعیین و تعریف می‌کند. این دو مفهوم، یعنی همپرسگی و ضرورت شناخت، که به طور بین الاذهانی در هم

تنیده شده‌اند، ویژگی‌های اساسی شرایطی را توضیح می‌دهد که در آن مردم هویت اجتماعی خود را توسعه بخشیده و با دیگران به اشتراک می‌گذارند. این دیدگاه در باره تعریف انسان و الزامات اجتماعی هویتی آن، مهمترین نکته در توضیح شرایطی است که در آن مفاهیم متعالی حقوق و آزادی‌های اساسی مردم در شرایط جهانی شدن قرار می‌گیرند. بنابراین، در شرایط جهانی شدن، و در استعداد بالقوه در آن برای همپرسگی در جهت تعریف و توسعه مفهوم انسان، هویت اجتماعی با ضرورت شناسایی یکدیگر می آمیزد. این شناسایی برای برابری تفاوت‌های هویتی سنگ بنای نگرشی از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی را بنیاد می‌نهد که در هماهنگی کامل با واقعیت‌های اجتماعی قرار دارند. در واقع، در این چارچوب گفت و گوی اجتناب ناپذیر برای توسعه هویت، افراد در حالت نوعی همپرسگی دائمی با یکدیگر به تصویر کشیده می‌شوند تا بتوانند برابری هویت‌های متفاوت خود را مورد شناسایی رسمی و حقوقی قرار دهند.

بحث اصلی در این تحلیل هنجاری تأثیرات جهانی شدن بر فرآیند شکل‌گیری هویت این است که شرایط جهانی شدن رابطه درهم تنیده‌ای برای گفتگو در جهت شناسایی هویت‌های متفاوت و بواسطه آن حقوق بشر را بوجود آورده و تحکیم می‌کند. همچنین در چنین چارچوب گفتگوی اجتناب‌ناپذیری است که هویت اجتماعی به عنوان ساختاری اجتماعی تعیین یافته، و به نوبه خود دیگران را نیز به بازسازی این هویت و حقوق مترتب بر آن در چارچوبه شناسایی متقابل فرا می‌خواند. در اینجا باید بر چارچوب هنجاری شکل‌گیری هویت تأکید کرد، زیرا در آن نه تنها همه هویت‌های مستقل متفاوت متقابلاً یکدیگر را مورد شناسایی قرار می‌دهند، و از این طریق در پیوستگی کامل یکدیگر قرار می‌گیرند، از همه مهمتر این است که این شناسایی را در جهت منافع اجتماعی و خیر عمومی هدایت می‌کنند. علاوه بر این، از طریق همپرسگی برای شناسایی، احساس اخلاقی تثبیت شده، و تعهدات اجتماعی حاصل از آن بیشتر قالب شکل اجتماعی یافته و به عادت‌های محکمی در رفتارهای اجتماعی تبدیل می‌شوند. درحقیقت، تصویر پس زمینه‌ای شکل می‌گیرد که از طریق آن شهود اخلاقی، ادراک عقلایی آن، و تعهدات اجتماعی تعریف و آشکار می‌شود. می‌توان با ایقان کامل استدلال کرد که هیچ راه گریزی از این تصویر پس زمینه شکل گیری هویت اجتماعی وجود ندارد، زیرا بدون آن ما به "نوعی آشفتگی، پوچی وحشتناک، حالت بی ارزشی، بی‌هدفی، و مواردی از این دست" گرفتار می‌شویم. (تیلور، ۱۹۹۲: ۱۸) در اینجاست که تناسب هنجاری این تحلیل از هویت و حقوق بشر معنای قابل درک و روشن به خود می‌گیرد. در واقع این روشنی هنگامی کامل می‌شود که تعاملات اجتماعی همپرسه برای شناسایی متقابل، مبنای روایت انسان و تعیین هویت او می‌شود.

با توجه به خطوط اصلی این تحلیل در باره تاثیرات جهانی شدن برای تعریف مفهوم انسان و حقوق مترتب بر آن، روابط متقابلا پیش‌برنده همپرسگی بهتر می‌تواند ویژگی‌های فرهنگی به‌عنوان بستر توسعه هویت اجتماعی را توضیح داد. در این دیدگاه، افراد رها شده از قیود محلی بودن، حداقل به لحاظ تئوریک، می‌توانند با استعانت از شرایطی که توسط جهانی‌گرایی بوجود آمده است، روابط بهم پیوسته متقابلاً پیشبرنده‌ای را برای تعریف قواعد و هنجارهای رفتاری توسعه بخشد که همگی بر ضرورت آن توافق نظر دارند، در عین حال که هرکدام هنوز دیدگاه خاص هویتی خود را در کل حفظ می‌کنند. این ترکیب موزون جامعیت فراگیر، و یا جهان‌شمولی، و خاص‌گرایی هویتی به بازسازی روایت‌های هویتی ضرورت وجودی می‌بخشد و آنها را به هویت‌های جدیدی تبدیل می‌سازد که هرچند دغدغه‌های فرهنگی خود را دارد، اما در یک چشم‌انداز جهانی در تعامل قرار گرفته و همدیگر را تکمیل می‌کنند. به زبان بهتر، امروزه ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که هرچند در آن ابعاد جهان‌گستر زندگی را تجربه می‌کنیم، اما جلوه‌های این ابعاد جهانی‌گستر در هویت‌های محلی مشاهده و ادراک می‌شوند، و باز همان ادراکات محلی در بسترهای جهانی جریان و توسعه پیدا می‌کنند. حتی می‌توان با کمترین درجه تردید استدلال کرد که ما همگی به‌عنوان شهروندان جهان در چهارراه جهانی‌گرایی و محلی بودن قرار گرفته‌ایم، و از اینروی مردمان بی‌طرفی نیستیم که فقط به یکدیگر احترام گذاشته و یا با یکدیگر مدارا کنیم. بلکه، همه ما متعهد هستیم که نگران فرصت‌ها، تهدیدها و خطرات جهانی از یک سو، و مشتاق بهره‌بردای از فرصت‌ها برای پیشبرد شناسایی حقوق برابر خود، در دیگر سو باشیم. در این دیدگاه، مردم پیرامون ایمانی مشترک گردهم آمده‌اند. از آنجایی که در این دیدگاه، احساس خویشتن و توسعه آن در کالبد هویت اجتماعی از طریق همپرسگی و شناسایی متقابل به عنوان ساختاری اجتماعی شکل می‌گیرد، چشم‌اندازهای زندگی نیز برای همه نسبت به اهداف معنادار مشترکی که برای خود تعریف و ترسیم نموده‌اند، نیز به همان اندازه حساس باقی می‌ماند. در فهم از هویت اجتماعی است که مفهوم انسان بودن در چارچوبه افق معناداری توسعه و تکامل پیدا می‌کند ساختار و شیرازه آن توسط همان انسان‌های همپرسه تعریف شده است. به همین دلیل اگر مردم همچنان با تمایلات جهانی‌گرایی–محلی بودن، و یا جهانی–خاص، نسبت به ادراک خویش و تحقق آن در متن اجتماعی اقدام کنند، هیچگاه خودشیفتگی و تحمیل یک جانبه دیدگاه خاصی از زندگی به یکدیگر را نمی‌توانند برتابند. به همین دلیل است که من در ابتدای این فصل توضیح داده شد که نه تنها ابرجهانی‌گرایی، بلکه تردیدگرایی هم برای توضیح تأثیرات جهانی شدن برای مفاهیم انسان و حقوق ذاتی مترتب بر آن مناسب نیستند.

اهمیت حضور در تعاملات اجتماعی برای دستیابی به نگرشی معنادار از حیات یکی از مهمترین ویژگی‌های شرایط جهانی شدن است. عقیده اصلی در این بیانیه این است که باز بودن فضای اجتماعی ناشی از فرآیند جهانی‌گرایی مردم را در ارتباطی نزدیک با یکدیگر قرار می‌دهد تا بتوانند از یکدیگر یاد بگیرند، و یحتمل این یادگیری را به سوی معانی عمیق زندگی انسانی معطوف سازند. هنگامی که مردم از چارچوب‌های محدود محلی بودن رهایی می‌یابند، در حقیقت از بندهای محدود کننده ساختارهای از پیش تعیین شده آزاد می‌شوند، درنتیجه از دنیای خود در ارتباط با دیگران آگاهی پیدا کرده، و درنهایت مواضع هنجاری مربوط به ارزیابی از مفاهیم و معنی مشترک زندگی را می‌توانند تجربه کنند. در این شرایط است که احساس خویشتن خویش، با موضعی که اتخاذ می‌شود، و همچنین جهت گیری آن نسبت به دیگران پیوند پیدا می‌کند. این پیوند میان جهت گیری از زندگی و معانی که از آن استخراج می‌شود، در واقع، این موضوع مهم به ادراک انسانی نزدیکتر می‌سازد که همه لحظات زندگی که از طریق آن به احساس انسان بودن خود را به دست می‌آوریم، جهاتی هنجاری نسبت به همنوعان خود دارد. "گویی چیزی شبیه وحدتی پیشینی از زندگی در تمام گستره آن حضور دارد". (تیلور، ۱۹۹۲: ۴۷)

با توجه به این توضیحات، حال می‌توان این فرضیه را با اطمینان بیشتری به پیش ببرد که در پرتو تفسیر جهانی‌گرایی به عنوان مجالی برای گفتگو و تعامل میان هویت‌های مختلف، احساس انسان از خویشتن خویش در زمینه‌های شکل می‌گیرد که در آن مردمان همگی در روابطی همپرسه برای شناسایی متقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند. نکته جالب توجه در این مرحله از بحث این است که حتی احساس خود بودن و ساختاریابی اجتماعی هویت نه تنها ریشه‌های عمیقی در جوامعی که در آنها تبلور یافته است، می‌دواند، بلکه در فرآیندی فعال و سازنده برای ایجاد روابط اجتماعی در برگیرنده و شکل گیری تمدنی نیز مشارکت می‌جوید. این مشارکت در جوامعی که مردم بخشی از آن هستند، معنا و ماهیت زندگی را بهتر و روشنتر نمایان می‌سازد. به همین دلیل، استدلال می‌شود که اساسا ادراک خویشتن خویش از طریق ظرفیت انسانی برای جستجوی معانی مشترک حاصل و روایت می‌شود. این رویکرد به تعریف هویت، که متناسب با شرایط جهانی شدن و ویژگی‌های پیوستگی آن است، این چشم‌انداز را در پیش روی می‌گشاید مردم به ترمیم، بیان مجدد، و حفظ جامعه‌ای که در آن هویت آنان شکل گرفته است، متعهد هستند. در واقع، رشد و کمال انسانی، به‌عنوان یک موجود شناسنده فعال و آگاه، به مجاری تعامل و گفت وگو با دیگران، و همچنین زمینه‌هایی که در آن آنها متقابلاً حس متفاوت خود را از زندگی تجربه می‌کنند، بستگی دارد. به این دلیل است که ساختاریابی هویت تنها پس از درگیر شدنی عمیق و همپرسه در ساختارهای درونی اجتماعی

خود به درستی معنی پیدا می‌کند. این نگرش نسبت به خویش و تامین هویت اجتماعی، حس تعلق قابل توجهی را ایجاد می‌کند که در آن اهمیت محوری همپرسگی به‌عنوان بازشناسی خویشتن خویش در روایت انسان از خود غیرقابل تردید می باشد.

> فقط در رابطه با مخاطبین خاصی که دارم خود را می‌شناسم: از یک جهت در رابطه با آن دسته از همپرسگانی که برای دستیابی به تعریف شخصی من ضروری بودند؛ در جهت دیگری در رابطه با کسانی که اکنون برای درک مستمر من از زبانهای خود-فهمی بسیار مهم هستند - و البته، این گروه‌های انسانی ممکن است لایه‌های همپوش با هم داشته باشند. یک خویش تنها در درون چیزی معنی پیدا می‌کند که من آن را "شبکه‌های تعامل‌گری"[۴۲] می‌نامم. (۳۶)

در حالی که این استدلال قانع کننده است، هنوز نیاز به توضیح بیشتری برای بررسی تأثیرات جهانی شدن بر احساس در حال ظهور هویت مشترک با کسانی که برای به شناسایی متقابل هویت متفاوت خود تلاش می‌کنند، نیاز می‌باشد. این تلاش در فرآیند بی مرز شدن جهانی‌گرایی احساس نگرانی از سرنوشت و هویت مشترک با دیگران را برجسته می‌سازد. به بیان ساده تر، فرآیند جهانی شدن، از طریق کاهش دادن به اهمیت پیوندهای اجتماعی سرزمینی، و به واسطه روند فزاینده پیوستگی بین افراد، جوامع و گروه‌های فرهنگی متفاوت، شکل گیری چارچوبی در سراسر جهان را باعث می‌شود که در آن همه می‌توانند نسبت به یکدیگر موضع گیری کنند. جالب اینجاست که اشکال جدید شبکه‌های فراملی و همبستگی در میان افراد همفکر، که فراتر از کنترل محدوده‌های سرزمینی عمل می‌کنند، نشان دهنده ظهور دنیایی از اجتماعات سیاسی سرنوشت ساز است که در آن برنامه‌های زندگی مردم به قلمروهای محدود نمی‌تواند بیش از این وابسته باشد. در واقع، در شرایط جهانی شدن، سرنوشت مردم و اجتماعات بگونه‌ای در هم تنیده در سطوح جهانی امتداد پیدا می‌کند. در این حالت، هرچند امکان باز تعریف خویشتن اجتناب ناپذیر است، اما نگرانی‌ها و دل مشغولی‌های خود را نیز در پی دارد. با این‌حال، این استدلال که همپوشانی جوامع، و شکل گیری سرنوشت مشترک، به شکل معناداری فراتر از مرزهای محدود کننده توسعه پیدا می‌کند، این اطمینان را فراهم می‌سازد تا تأیید کنیم که روند جهانی شدن پتانسیل هویت‌های متفاوت برای نزدیک شدن به جایگاه‌های جهانی را غنی‌تر ساخته است. در این جایگاه‌ها،

---

[42] The webs of interlocution

آنها می‌توانند احساس خوشتن خویش و توانایی ساختار بخشیدن به هویت اجتماعی را براین اساس دوباره تعریف کنند.

به عنوان جمع بندی، با تسهیل فرآیند جهانی شدن، زمینه هم‌پیوندی مردم از روایت هویت خویش، و فرصت‌های بی‌نظیری برای تعامل و همپرسگی میان آنها باز شده است. در این فرصت مردم می‌توانند تجربه حیات، نگرانی‌ها، احساسات، و ارزش‌های مورد قبول خود را با دیگران به اشتراک بگذارند. درحقیقت، با رهایی از محدودیت‌های محلی بودن، و در نتیجه بهم پیوستگی‌های جهانی، درجه و شانس بالایی به دست آمده است تا مردم بتوانند نسبت به جایگاه خود در جهان زندگی آگاه‌تر شوند. این آگاهی از سرنوشت یکدیگر، و پیوندهای گسترده میان مردم، و ظهور گروه‌های مردمی جدید، به ویژگی اصلی حیات در شرایط جهانی شدن تبدیل می‌شود. تشکیل جوامع سرنوشت ساز توسط مردم و توده‌های مردمی نوظهور و حضور آنها در جنبش‌های مدنی فراملی بیش از پیش سطح آگاهی مردم را بالا برده است. این توده‌های مردمی با به هم پیوستگی و آگاهی از سرنوشت مشترک خویش، مجاری ارتباطی و تعاملی را هرچه بیشتر به پیش می‌برند، و از اینروی چالشی را در برابر فرهنگ همگن کننده جهانی‌گرایی و الگوهای برتری طلبی آن ایجاد می‌کنند. در نتیجه، نوع جدیدی از احساس "ما" بودن در سراسر جهان گسترش یافته است که جنبش‌های اجتماعی و هویتی را برای مبارزه برای به رسمیت شناختن تفاوت‌های فرهنگی و هویتی بر می‌انگیزد.

ویژگی حیاتی چنین حسی از احساس "ما" بودن، تصدیق روزافزون این واقعیت انکارناپذیر است که شرایط زندگی در تمایلات جهانی‌گرایی از طریق پاسخگویی به دیگرانی که به حاشیه رانده شده، طرد شده، و هویت آنها انکار شده است، تحقق می‌یابد. یک "بایستن" اخلاقی، احساس مسئولیت در قبال سرنوشت دیگران نیز به تدریج در جایگاه‌های جهانی در حال ظهور که تلاش برای شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی را به چرخشی هنجاری تبدیل کرده است. این احساس "ما" بودن توده‌های مردمی که در فرصت‌های جهانی آشکارا فعال شده‌اند، با استعداد هنجاری قوی خود، اعتقاد بر اینکه شرایط جهانی شدن توانایی انسان‌ها برای استقلال و حق ذاتی آنها برای متفاوت بودن را بیش از پیش تقویت کرده است، نشان می‌دهد. اینجاست که فلسفی ساختن موضوعات و مباحث مربوط به شرایط جهانی شدن و تلاش برای به شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی آنان به‌عنوان حقوق بشر ذاتی آنان، به وظیفه‌ای اجتناب ناپذیر برای متفکران و پژوهشگران تبدیل می‌شود. برای انجام چنین وظیفه‌ای باید تلاشی در راستای توضیح فلسفه اجتماعی و سیاسی مفهوم انسان و چگونگی بسط و توسعه هویت او در بستر روابط اجتماعی انجام پذیرد. فصل بعدی

این وظیفه را به عهده گرفته و ریشه‌های مفهوم هویت و حقوق مترتب بر آن را مورد بررسی قرار می‌دهد.

فصل دوم

مفهوم حق در هویت مدرن

هویت من با تعهداتی تعریف می‌شود که چارچوب یا افقی را فراهم می‌آورد که در آن بتوانم مورد به مورد تشخیص دهم چه چیزی خوب است، یا ارزشمند است، یا چه کاری باید انجام شود، یا چه چیزی را می‌توانم تأیید یا انکار می‌کنم. به عبارت دیگر، این افقی است که در آن من قادر به موضع گیری هستم.

چارلز تیلور، *سرچشمه‌های خویش: شکل‌گیری هویت مدرن*، ۲۶

چکیده

هرنوع گفتگویی پیرامون مفهوم هویت مدرن نمی‌تواند از متن و شرایط تاریخی و اجتماعی که درآن انسان‌ها ویژگی‌های هویتی خود را در طی چهار سده اخیر بیان داشته است، جدا باشد. درواقع، هویت مدرن به معنی امکان عملی خود-بیانی فردی[۴۳] و یا گروهی، تنها در شرایط اجتماعی که در آن نقش‌ها، حقوق، وظایف، و دیگر کارکردها به شیوه ای متفاوت از عصر پیش مدرن ترسیم شده‌اند، قابل معنی و تحقق می‌باشد. در نتیجه، هویت مدرن که از قرن هفدهم چهره و ویژگی‌های خویش را در چارچوبه هویت ملی به معرض نمایش گذاشت، برپایه‌های جغرافیایی-فرهنگی خاصی استوار بود که به موجب آن ابراز و احراز هویت به

[43] Self-expression

ملیت به معنی نوین آن، یعنی استقرار در چارچوبه مرزهای سرزمینی معینی، همبستگی و وابستگی داشت. به همین دلیل هویت ملی با مشترکات فرهنگی و تاریخی، باورها و رسوم، و اغلب زبان ملی، برای خود–بیانی همراه شده است. در این ارتباط، نظریه‌های استقلال ملی، حاکمیت سرزمینی، و دولت ملی اجزای تحقق هویت ملی و حفظ و حراست از آن را بیان نمودند.

شرایط جهانی شدن به معنی امکان پیوستگی و همبستگی میان مردمان مختلف بر ورای محدودیت‌های سرزمینی از یک طرف، و عدم امکان و توانایی دولت ملی برای جلوگیری تعاملات فرا مرزی از دیگر سو، عملا بنیادهای هویت ملی به معنای متعارف آن را به چالش کشیده است. درواقع در شرایط جهانی شدن و فروپاشی اهمیت هنجاری مفاهیم مبتنی بر سرزمین و یا ملیت، عملا تلاش برای تعریف، استقرار، و یا حفاظت از هویت ملی را با بحران‌های پیچیده‌ای همراه ساخته است. مهمترین ابعاد این بحران‌ها را به درستی باید در امکان تعامل میان بازیگران غیر دولتی، جامعه مدنی و مردم با یکدیگر در سراسر جهان بدون امکان جلوگیری از این تعامل توسط کشورها جستجو کرد. از اینروی در شرایط جهانی شدن، اجزای سازنده، ژرفای هویت، پیام‌ها، و چگونگی حیات هویت ملی به ادراک عمیق تحولات درحال ظهور در ساختار جامعه جهانی، و به واسطه آن توانایی برای خود–بیانی فردی و گروهی در پهنه گیتی، وابسته شده است .
این فصل پس از مرور اجمالی ریشه‌های شکل‌گیری هویت مدرن، این داعیه را به اشتراک می‌گذارد که در شرایط جهانی شدن هویت ملی به توانایی فهم دقیق و صحیح جهت گیری‌های جهانی، و توانایی برای مشارکت درآن، و از همه مهمتر قابلیت برای سمت و سو دادن به شرایط آینده جهان بستگی پیدا می‌کند. اهمیت این بحث بویژه برا ی کشورهایی که باید خود را برای شرایط گذار آماده نمایند حائز اهمیت می‌باشد.

کلید واژگان

هویت مدرن، آزادی، حقوق بشر، تعاملات جهانی، به‌هم پیوستگی، همپرسگی، تعامل اجتماعی

طرح موضوع

فرآیند جهانی شدن تأثیرات اساسی بر روابط اجتماعی، دگرگونی‌های جامعه اجتماعی و سیاسی و روایت خود را به همراه آورده است. مهمتر از آن، در جهان در حال جهانی شدن،

نقش‌های اجتماعی در حال تغییر هستند، همچنانکه هویت‌ها در حال تغییر هستند، و با خود موضوعات حق، آزادی، و مسئولیت‌ها را هم در جهات نوینی هدایت می‌کنند که در گذشته کمتر مورد توجه بوده و یا اصلا قابل تصور نبوده اند. همراه با این تأثیرات، فرآیند جهانی شدن حس و ادراک جدیدی از مفاهیم "من" و "ما" با علائق، چشم اندازها، سرنوشت، و نگرانی‌های مشترک را نیز به همراه دارد. به بیانی متفاوت، جهانی شدن از بالا – نیروهای سرمایه داری غیر قابل کنترل و نهادهای آن – و جهانی شدن از پایین – صدای مردم، جنبش‌های اجتماعی، و نهادهای جامعه مدنی– ممکن است تأثیرات عمیقی بر روابط اجتماعی و درک مردم از هویت خویش دارد و مهمترین این تغییرات شامل فروپاشی اهمیت مرزهای ملی و محلی، جابجایی مفاهیم بین‌المللی و جهانی، به هم پیوستگی و تاثیرات متقابل اجتناب ناپذیر محلی جهانی، و بازشدن افق‌های نوینی بر روی اندیشه و باورها می‌باشد. این تأثیرات اخیر توسط نیروهای از پایین به بالا که در جنبش‌های اجتماعی دموکراتیک و حقوق بشری، و سازمان‌های مردمی سازمان‌دهی شده‌اند، منابع جدیدی را برای شکل‌گیری هویت مدرن و ظهوری متفاوت از خویشتن خویش فراهم می آورند. در پرتو این تحولات ومشاهدات، روایت فردگرایانه و انتزاعی از هویت و احسلس خویشتن خویش با تنگناها و چالش‌هایی غیرقابل انتظار همراه شده است. درعین حال، یک احساس مشترکی از خویشتن خویش، حضور اجتماعی، و یک مفهوم فراگیرتری از جامعه سیاسی در خط مقدم زندگی–جهانی قرار گرفته‌اند.

برای تسهیل در طرح موضوع، باید خاطر نشان ساخت که در گفتمان مدرن هویت، احساس و ادراک خویشتن خویش با چهره آفریده‌ای عقلایی و اصلاح کننده خود ترسیم می‌شود که با دلالت خود–انگاشتی در اراده و تصمیم‌گیری همسو و همراه می‌باشد. این تصور از خویشتن انسانی کم و بیش در مرکز فرهنگ همگن کننده مدرن و عقلانیت روشنگری، و مهمتر از آن در لیبرالیسم اقتصادی یا سرمایه داری قرار گرفته است. اما شرایط و تأثیرات تحول‌گرایانه جهانی‌شدن اندیشه را بر آن می‌دارد تا روایت بریده از متن هویت را به چالش کشده، آنرا از نو تعریف نموده، و وظایف جدیدی را برای انسان در شرایط جهانی شدن با در نظر داشتن تحولات ژرف فرهنگی مورد توجه قرار دهد. بحث مرکزی این فصل این است که توضیح داده شود روایت انسان از خویشتن خویش در شرایط کنونی جهان با ریشه‌های فلسفه ویکو، روسو، و هردر بهتر می‌تواند چهره انسان امروز و حقوق ذاتی او را ترسیم نماید. دلیل عمده این مقصود نیز این است که اکثریت نظریه پردازان معاصر علوم اجتماعی و نیز فلسفه سیاسی، بازشناسی نظریه‌های آن فلاسفه را در مرکز تحلیل‌های خود قرار داده‌اند. اینگونه بازشناسی‌ها از سال‌های پایانی جنگ سرد، و بویژه از سال‌های اولیه دهه ۹۰ در ادبیات سیاست‌های

هویتی و جنبش‌های اجتماعی برای دفاع از حقوق ذاتی کسانی که چهره آنها به عنوان "دیگری"[44] ترسیم شده، و در نتیجه از گفتمان سیاسی حقوق و برابری‌ها به حاشیه رانده شده‌اند، رنگ روشن و جذابی به خود گرفته است. بنابراین، تجزیه و تحلیل اندیشه‌های آن فلاسفه می‌تواند به ادراک روشنی از رابطه میان حقوق بشر و موضوعات هویتی کمک شایانی داشته باشد.

در این ارتباط، پرسش در خصوص شکل‌گیری پیوندهای اجتماعی و عوامل دخیل در آن، و در نتیجه ظهور امواج نوین جنبش‌های هویتی، یکی از تأثیرگذارترین موضوعات در نظریه پردازی های اجتماعی و سیاسی معاصر در باره حقوق و آزادی‌ها بوده است. در نظریه‌های مربوط به هویت و ویژگی‌های آن، اساساً ماهیت جامعه سیاسی و پیوندهای آن با فرد از منظر مفهوم فردگرای انتزاعی برآمده از درون اندیشه‌های عقل‌گرایی روشنگری توضیح داده شده است. در این راستا، دو گرایش فکری به توسعه ادبیات مربوط به تحلیل جامعه سیاسی و موضوعات هویتی و رابطه آنها با حقوق بشر و آزادی‌ها پرداخته اند. یک گرایش تصویری از هویت انسانی در جامعه سیاسی را به تصویر می‌کشد که توسط افراد مستقل عقلانی اما منتزع و بریده از بافت اجتماعی، پیش زمینه‌های تاریخی، و ارزش‌های فرهنگی شکل گرفته است. این تصویر از جامعه به طرز محسوسی براساس اصول آزادی و حمایت برابر از افراد، بی‌تفاوتی نسبت به تفاوت‌های هویتی، و بیطرفی دولت نسبت به آنها به ترسیم شده است. در این دیدگاه که به لیبرالیسم فلسفی اشتهار دارد، مفهوم فردگرایی قبل از هر چیز، و مستقل از هر گونه درکی از جامعه سیاسی، مورد توجه قرار می‌گیرد. در واقع، در این منظر، زندگی اجتماعی از تجمع افرادی برمی‌خیزد که هر کدام از آنها از حقوق فردی و آزادی انتخاب خود از چگونگی زندگی مورد نظر برخوردارند. چالشی که در برابر این گرایش قرار می‌گیرد این است که این سنت فکری انسان را به عنوان آفریده‌ای در نظر می‌گیرد که فاقد توانایی برای درک ریشه‌های تاریخی مفهوم فرد بودن می‌باشد. بنابراین تعریف انسان را به موجودی که به لحاظ هستی شناسی همانند ذره‌ای غیرعاطفی و غیردرگیر در تاریخ و فرهنگ و ارزش‌های جمع می‌باشد، تصور می‌نمایدکه از ناحیه عقلانیت محاسبه گر و دست یابی به اهداف مورد نظرخود برانگیخته می‌شود.

سنت فکری دیگر، تصویر هویتی انسان را اساساً به عنوان موجودی اجتماعی به تصویر می‌کشد. در این چشم انداز، خویشتن خویش در قالب روابط اجتماعی، نقش‌ها، زبان و باورها و سنتها، و تجربیات مشترک تعریف می‌شود که همگی ریشه در پیشینه تاریخی فرد و جامعه

---

[44] Other v. us - us v. them

دارند. در این دیدگاه، فرد انسان موجودی انتزاعی و منزوی از جامعه خویش نیست، بلکه خویشتن خویش را در چارچوبی همپرسه با همنوعان خویش تعریف می‌کند. در واقع، احساس خویشتن، و تامین شخصیت فرد با درکی مشترک از اینکه اساسا یک انسان کیست و چگونه هویت خود را از طریق تعامل با دیگران تعریف می‌کند، معنی پیدا می‌کند. اولویت و اهمیتی که در این سنت فکری به چارچوب اجتماعی داده شده است، به منزله شناخت هویت در زمینه‌های مختلف تاریخی و فرهنگی است، و بر این اساس موضوعات هویتی و داعیه‌های آن مبنایی برای قضاوت پیرامون رفتارها می‌باشد. در این سنت فکری، تفاوت‌های هویتی از آن جهت مورد توجه قرار می‌گیرد که ضرورت و دلیل وجودی زندگی اجتماعی و نظم انسانی آن آن تلقی می گردد. بنابراین، موضوعات حق، آزادی، و برابری نیز در چارچوبه همین ضرورت های اجتماعی باید تعریف شود. مهمترین وجه تمایز این نگرش با سنت فکری پیشین این است که در آن جامعه دقیقا به دلیل همین تفاوت‌ها ی هویتی و همپرسگی میات آنان جوهره وجودی خود را به اثبات می رساند. علاو براین، رابطه متقابل میان فرد و جامعه موجبات شکوفایی او و سامان دهی فلسفه حیات در یک شیوه زندگی هماهنگ با دیگران تبلور می‌یابد. همانطور که در مباحث بعدی توضیح داده خواهد شد، این رویکرد به تعریف و ادراک هویت، دست مایه نوینی برای تعریف عدالت اجتماعی نیز خواهد بود. منظور این است که اگر روایت‌های فرهنگی و تاریخی هویت مورد توجه قرار گرفته و برابری تفاوت‌های هویتی نیز مورد تایید و شناسایی قرار گیرد، می‌توان تصور نمود که ریشه بی‌عدالتی‌ها در عدم شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی قرار دارد.

بر این اساس، هدف این فصل بررسی ریشه‌های فلسفی آرمان شناسایی برابری حقوق و آزادی‌های هویتی می‌باشد. همچنین سعی می‌شود تا هویت را از جایگاه فهم آن به عنوان ویژگی‌های فردی همپرسه به حیطه هویت ملی کشانده شود تا رابط متقابل میان آن دو بهتر روشن گردد. برای این منظور، اندیشه‌های دو متفکر مدرن، روسو و ویکو، که در واقع منبع الهام سیاست‌گذاری‌های معاصر در خصوص حقوق و آزادی‌های مرتبط با موضوعات هویتی می‌باشند، مورد بحث قرار خواهد گرفت. از میان آن دو متفکر، هیچ یک از نظریه پردازان معاصر موضوعات هویتی به نقشی که ویکو در توسعه این اندیشه‌ها ایفا کرده است، نپرداخته اند. این در حالی است که به سه دلیل نظریه فلسفی او باید مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. دلیل اول این است که او در زمره پیشگامان فلسفه اجتماعی و سیاسی است که رویکرد برساخت‌گرایی[۴۵] را معرفی نموده، و از این منظر ضرورت موضوعات هویتی و حقوق و

[45] Constructivism

آزادی‌های مرتبط با آن را توضیح می‌دهد. دلیل دوم این است که او اولین متفکر دوران معاصر است که شرحی از اهمیت باورها و اندیشه‌های مردم به عنوان منبع الهام دگرگونی‌های ساختاری و تاریخی ارائه می‌دهد. این دگرگونی‌ها تغییرات بنیادی در زندگی و روابط اجتماعی را به دنبال دارد، بنابراین، بهترین هماهنگی را با نظریه انتقادی نیز دارد. و دلیل سوم این است که نظریه برساخت‌گرایی ویکو بر عطف توجه دقیق بر الگوهای مختلف توسعه فرهنگی و انسانی، و از طریق آن به طور ضمنی به موضوع شناسایی برابری حقوق همه آنهایی که با برچسب های هویتی از گفتمان اجتماعی حذف شده‌اند، کمک می‌نماید. به همین دلیل است که فلسفه فکری ویکو می‌بایست همراه با اندیشه‌های روسو، و سپس یوهان هردر و هگل، در گفتمان حق مورد توجه پژوهشگران فلسفه حقوق بشر قرار گیرد .

در تحیل های معاصر موضوعات هویتی و برابری حقوقی تفاوت‌های حاصل از آنها، هگل باید بازیگر اصلی باشد. با این حال، دو متفکر مورد نظر ما، یعنی ویکو و روسو در این فصل الهام بخش اصلی بحث می‌باشند. در ابتدا، ویکو را از این زاویه دید که به نظر این نویسنده بر اندیشه‌های هگل و نیز یوهان هردر تأثیر گذار بوده است، به عنوان نظریه پرداز کلیدی در مرکز توجه قرار می دهیم. از طرف دیگر، با در نظر گرفتن اینکه ویکو فلسفه‌ای از تاریخ ارائه می‌دهد که نوعاً شبیه به آنچه سه متفکر دیگر به آن باور داشته‌اند، ارتباط بین فلسفه او با دیگر متفکر ناگسستنی است. این موضوعات همپوش این ضرورت را فراهم می‌آورد تا موضوع هویت و رابطه آن با گفتمان حقوق بشر را با ویکو آغاز کرده، و به دنبال آن تمرکزی بر اندیشه‌های روسو خواهیم داشت تا نقاط مشترک این دو نظریه پرداز اجتماعی و سیاسی را بازشناسی کنیم. این موضوع راه را هموار می ساز تا در فصل بعدی، تکامل آنرا با مراجعه به اندیشه‌های هردر و هگل دنبال نماییم. برای این منظور نقطه نظرات روسو و ویکو در درون مبحثی پیرامون هویت و اجزا و عناصر سازنده آن در این فصل دنبال خواهد شد.

انسان خالق جهان خویش

ژاپامباتیستا ویکو[۴۶]، فیلسوف ایتالیایی قرن ۱۸ پیام روشن و سازنده ای برای متفکران و همچنین فعالان جامعه مدنی شامل گروه‌های حقوق بشری امروز دارد. آن پیام این است که انسان خالق جهان اجتماعی و سیاسی خویش است، آنرا می‌سازد، و پرتو تحولات اجتناب ناپذیر اجتماعی آنرا بازسازی کرده، و در مسیر نیازهای خویش قرار می‌دهد. بنابراین، انسان به عنوان موجودی اجتماعی باید تکامل رو به بهبود جهان اجتماعی خویش را از طریق

[46] Giambattista Vico (1668-1744).

زمینه‌های تاریخی متوالی بازسازی کند تا دریابد که چگونه الگوهای زندگی توسط انسان خردمند و در شرایط اجتماعی دگرگون پذیر همواره در حال ساخته شدن است. این نگرش به محیط اجتماعی ساخته دست بشر، چارچوب عمیقاً انتقادی از شکل‌گیری هویت و جهان اجتماعی را در اختیار انسان امروزین قرار می‌دهد که الهام بخش اندیشه ورزی در مورد تفاوت‌های هویتی در شرایط و بافت‌های تاریخی جوامع می‌باشد. فلسفه اجتماعی او به اختصار شامل دو فرضیه است: اولا جهان اجتماعی ساخته انسان است. ثانیا انسان می‌داند چه جهانی را برای دست یابی به چه اهدافی به وجود آورده است، بنابراین می‌تواند آنرا براساس اراده و نیازهای خود تغییر دهد. اگر این دو فرضیه، و مرتبط با یکدیگر را در کنار هم قرار دهیم، راه‌هایی که از طریق آنها می‌توان موضوعات هویتی بویژه در جوامع چند-فرهنگی را توضیح داد، بهتر در برابر اندیشه‌های حقوق بشری پدیدار می‌شوند. برای هموار ساختن راه برای دریافت پیام‌های ویکو چند پرسش می‌تواند کمک کننده باشد. اگر اندیشه انسانی منبع الهام تحولات اجتماعی و دگرگونی در ساختارهای آن است، چرا و چگونه در شرایط این ساختارها از ابعاد انسانی، و طبیعتاً تامین حقوق ذاتی انسان، فاصله می گیرند؟ تاثیر نظریه‌های برساخت‌گرایی، یعنی نظریه‌ای که می گوید انسان خود خالق جهان اجتماعی خویش است، بر شرایط زندگی، و از همه مهمتر حقوق و آزادی‌های بنیادین چیست؟ این نگرش برساخت گرایانه چگونه می‌تواند بر شرایط گذار از استبداد به دمکراسی، و در نتیجه آن تامین حقوق ذاتی انسان تاثیر گذارد؟

اولین فرضیه این است که جهان اجتماعی، همانند تاریخ عقاید و اندیشه‌ای بشری، توسط خود انسان شکل گرفته است، بنابراین ماهیت، ویژگی ها، نیز نیروهای ناظر برآن، باید برای خود او قابل درک شود. براساس این فرضیه، برای دریافت ویژگی‌های جهان اجتماعی باید آنرا در "درون تغییرات ذهن خود انسان جستجو کرد". (ویکو، ۱۷۲۵: ۳۳۵) در واقع هیچ چیز واقعی نیست جز آنچه در ذهن خود تجربه و بوجود آمده است. براساس این فرضیه به غایت تامل برانگیز، شناخت جهان و آنچه در آن در جریان است، از طریق تعامل انسان با محیط پیرامونی خود قابل درک و توضیح می‌باشد. به عبارت دیگر، انسان دنیای اجتماعی خود را می‌سازد، همزمان با آن ساخته می‌شود، و بنا بر نیازها و در درون متن تغییر پذیر آن، بازتعریف شده و باز ساختار می‌یابد. در این نظریه، یافتن خویشتن خویش، و احساس اینکه چه کسی هستیم، و در کجای تاریخ قرار گرفته ایم و به کدامین سو می رویم، از طریق مراجعه به اندیشه انسانی و تعامل آن با محیط اجتماعی پیرامونی تعریف می‌شود. در درون این رابطه متقابل غیرقابل اجتناب بین انسان و تاریخ است که هویت انسانی شکل می‌گیرد. (۱۳۹) در نتیجه هویت انسانی که محصول تاریخ و تعامل انسان با محیط زندگی اوست، باید

در امتداد تاریخ و دگرگونی‌های آن تعریف شده، و این تفاوت‌های هویتی باید نقطه مرکزی تحلیل رفتار انسان باشد.

در مرکز این روایت از شکل‌گیری و تغییرات هویتی، این اعتقاد قرار دارد که انسان که خود بخشی از حیات اجتماعی است، که از آن نمی‌تواند منتزع باشد، و بنابراین باید از نقش اجتماعی مسئولانه خود آگاه باشد. به عبارت روشنتر، این واقعیت که انسان وجود اجتماعی خود را توسط خویش می‌سازد، به او طبیعت و هویتی اجتماعی می‌دهد. به همین دلیل است که می‌توان به درستی بیان داشت که انسان موجودی اجتماعی است. شناخت اجتماعی خویش، از این نقطه نظر، عاملی تعیین کننده در تفسیر تاریخ و همچنین ساختارها و تغییرات جهان مدنی می‌شود. آنچه از این تأمل بیرون می‌آید این است که مطالعه جهان اجتماعی به ما می‌آموزد "اصول جهان‌شمول و جاودانه‌ای که همه ملت‌ها توسط خود آنها شکل یافته و توسعه و تکامل پیدا می‌کند". (۳۳۲) لذا هرگاه به زندگی اجتماعی، نهادهای ناظر بر آن، تاریخ و ماهیت جوامع، و همچنین ساخت تمدنی آنها دقت نماییم، این حقیقت آشکار می گردد که الگوهای زندگی جوامع متفاوت بود، و بوسیله خود آنان تغییر و تکامل می‌یابد. براساس این مدل از تفسیر تاریخ، این فرضیه بهتر قوت می‌گیرد که دانش و شناخت جهان اجتماعی شامل ادراک و فهم چگونگی به وجود آمدن آن و تغییراتی که پیدا می‌کند، همگی ماحصل اراده و اقدامات انسان هستند. این انسان، و اندیشه‌ها و اراده اوست که نیروی اصلی محرکه شکل‌گیری و تغییرات جهان خویش است. تغییرات این هویت تاریخی انسان و جامعه او را نه تنها در ادوار مختلف تاریخی و تحولات برآمده از آن، بلکه باید از طریق توالی آن مراحل تاریخی و پستی‌ها و بلندی‌های آن باید شناخت و ادراک کرد. در عین حال می‌بایست تصدیق کرد که این هویت اجتماعی درهر مرحله معینی از تاریخ تغییراتی به خود گرفته است، اما همه این مراحل به طور ذاتی با یکدیگر مرتبط هستند. این دو نگرش اصلی، یعنی روایت تاریخی و ساخته شده هویت و چگونگی جهان اجتماعی انسان ساخته شده توسط خود انسان، این واقعیت را حرمت و شان می‌دهد که مردمان سرزمین ها و جوامع مختلف تاریخ و هویت خود را می‌سازند، و در این ساختار بخشیدن به هویت اجتماعی خویش، هر کدام الگوی خود را دنبال می‌کنند. (برلین، ۱۹۷۶ و ۲۰۰۰)

شایان ذکر است که هدف این اندیشه‌های سازه گرایانه بی نظیر احیای محوریت انسان‌گرایی و خرد جمعی انسان در اندیشه فلسفه بود. آنچه از دیدگاه‌های ویکو مستفاد می‌شود این حقیقت مورد نیاز دنیای امروز است که تنها از طریق تمرکز بر اندیشه‌های انسان‌گرایانه راه روشن و امیدوارکننده‌ای برای توسعه ابعاد انسانی آگاهی اجتماعی و سیاسی فراهم می‌شود.

به همین دلیل است که ویکو با انتقاد از فیلسوفان زمان خود، این ایده را مطرح می ساخت که در آثار آن متفکران، عقلانیت و معناداری تاریخی وجود ندارد. (برلین، ۲۰۰۶: ۵۳۰) آن فیلسوفان در وظیفه اساسی خود ، یعنی در نظر گرفتن دانشی که در متن تاریخ و تحولات آن در اختیار انسان قرار می‌گیرد، قصور ورزیده‌اند. این دانش از طریق تحلیل تاریخ معنادار به دست می‌آید. برای درک معناداری از تاریخ رشد، تحولات، و دگرگونی‌های اجتماعی، باید از محدودیت‌های عقل ناب، یعنی منتزع از جامعه انسانی، فراتر رفت. تنها در این صورت است که ذهن انسان از ابعاد انتزاعی صرف آزاد گشته، و می‌تواند جهان خود–ساخته و تحولات و تکاملی آنرا مطالعه و تحلیل نماید. فیلسوفان عصر روشنگری به دلیل غفلت از تحولات تاریخی زندگی اجتماعی، اساسا نگرش فلسفی را به حاشیه رانده‌اند. با در نظر داشتن همین نقیصه عقلانیت روشنگری بود که ویکو مسیر برآمده از تاریخ، یعنی فهم انسان شناختی جوامع و هرمنوتیکی آن را برای تحلیل جهان اجتماعی در پیش گرفته و به این طریق دریچه‌های نوینی بر روی اندیشه گشود. در واقع، او خصلت انسان–ابتدایی را از آغاز شکل‌گیری آن – یعنی عصر خدایان – و تکامل فرهنگی این ویژگی‌های انسانی را در طول تاریخ تا زمان خود بررسی کرد تا بتواند نظریه تاریخی انسان–مداری را برای ساخت اندیشه معرفی نماید. بنابراین، جای تعجب نیست که در روایت او از اندیشه انسانی و جهان پیرامونی، پیوند ضروری بین مفاهیم زبان، دانش تاریخی، و تنوع الگوهای توسعه فرهنگی را باید به تصویر کشید. یک چنین تداوم و پیوندی میان انسان، جهان اجتماعی، و تحولات آن در بررسی ریشه‌های شناخت در تاریخ فلسفه مدرن اهمیت حیاتی دارد.

ویکو در یکی از آثار اولیه و دوران جوانی خود با عنوان *حکمت باستانی ایتالیایی ها*،[۴۷] پیوند میان زبان و تاریخ را بررسی کرده و از این طریق راهی برای تحلیل تاریخی اندیشه و ساختار بخشی به روابط و نهادهای اجتماعی باز می‌کند. از نظر او، زبان، به‌ویژه کاربرد علت و معلولی آن، نقطه اصلی تاریخ‌گرایی، و ادراک معنی و پیام‌های آن می‌باشد. این مانند شکل‌گیری تاریخ اولیه انسان‌ها در عصر بدویت می‌باشد، و از این روی، مهم‌ترین نگرش را همراه با تحولات زمانی بر پیش روی قرار می‌دهد. اما در حالی که در دوره‌های پیشین، نخبگان سیاسی حاکم بر رهبری جوامع، زبان و در نتیجه فرهنگ را برای مردم خود ایجاد می‌کردند، در دنیای متمدن تر، نوع زبان و فرهنگ و تفاوت‌های میان آنها به شیوه ای خلاقانه و در

---

[47] Vico, G. (2005). De Antiquissima Italorum Sapientia. Italy: Storia e Letteratura.

اختیار خود انسان‌ها می‌باشد. دلیل این خلاقانه بودن این است که زبان به واسطه مشارکت در شکل‌گیری و تبدیل تاریخ از دوره ای به دوره دیگر، خود نیز دگرگون شده و به معیار سنجشی در تحولات تمدن انسانی تبدیل می‌شود. یعنی زبان و رشد آن بازتابی از سیر روابط انسانی، اعم از آداب و رسوم، و مقررات و نهادهای جهان مدنی است که ملت‌ها در آن زاده شده‌اند و متقابلاً به آن محتوا و شکل داده‌اند. تاریخ زبان آیینه وابستگی متقابل مردم و ملت‌ها و جهان مدنی و تحولات آنهاست. از طریق مشارکت در ساخت و تبدیل تاریخ از یک دوره به دوره دیگر، زبان خود دگرگون می‌شود. به این ترتیب زبان به زمینه‌های فرهنگی شبیه است که هم تغییر می‌یابد و هم تغییراتی را در هویت‌ها و جوامع و فرهنگی آنها باعث می‌شود.

> چگونه است که به تعداد مردم زبان‌های مختلف وجود دارد؟ ... مردمان به یقین به دلیل تنوع آب و هوا، طبیعت های متفاوتی پیدا کرده‌اند، که از آن آداب و رسوم مختلف آنان نیز سرچشمه گرفته است، بنابراین از طبیعت جوامع، و آداب و رسوم مختلف آنها، به همان اندازه زبان‌های مختلف برخاسته است . (۴۴۵)

او با توجه به پیوند زبان و اندیشه، و نفوذ شایان توجه آن بر دوره‌های تاریخ بشری، که از طریق آنها الگوهای متنوع زندگی اجتماعی و توسعه فرهنگی را می‌توان مشاهده کرد، می‌توان تحولات اجتماعی را نیز تحلیل و ماهیت آن را ادراک کرد. چنانکه ویکو ادعا می‌کند، چنین فرضیه‌ای پیشتر با موفقیت به اثبات نرسیده بود، زیرا زبان همیشه مطابق با نظریه‌های فلسفی پیشین مورد مطالعه قرار گرفته است، تا اینکه از طریق رابطه زبان با تحولات تاریخی جوامع مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. (۳۳۸) برای توضیح این فرضیه، ویکو در پژوهش‌های خود آغاز اندیشه را از عصر خدایان مصر باستانی آغاز کرده، و سپس آنرا به عصر روایات پهلوانی سوق داده، و در نهایت مسیر تغییرات اجتماعی را تا عصر نوزایی خرد انسانی (رنسانس) ادامه می‌دهد. او استدلال می‌کند که زبان‌های مربوط به هر یک از این دوره‌ها به ترتیب زبان نشانه‌ها و اشیای فیزیکی، زبان تصاویر و استعاره‌ها، و زبان عادی گفتمان عمومی جامعه که زبان عقلانی مشترک می‌باشد، تحول یافته است. به همین دلیل، زبانی که مردم در دوره گذشته به کار برده‌اند را نباید به عنوان حقیقت تاریخی پذیرفت، زیرا که آن زبان از فهم عقلایی مشترک انسانی فاصله ها دارد. تنها زبانی که در عصر انسان‌گرایی به کار می رفت می‌تواند از حقیقت تاریخی جوامع انسانی سرچشمه گرفته باشد. یعنی زبان برخاسته از روش‌های واقعی که مردم در مورد دنیای اجتماعی خود برای توضیح اندیشههای خود بکار

گرفته‌اند؛ و گرنه زبان قصه و اسطوره و سنت‌های متافیزیکی و مذهبی بازتاب دهنده حقایق جامعه نیست و نمی‌تواند با آن حقایق هیچ تعاملی برقرار نماید. این فرضیه برساخت‌گرایی یادآوری می‌کند که چگونه اندیشه فلسفی، و همچنین دانش حقیقت جهانی، با زبان شناسی، که ابزار مطالعه فرهنگ‌های تاریخی است، هماهنگ و همراه می‌شود. این همراهی نزدیک میان دو قلمرو به ظاهر متضاد، یعنی زبان و تحولات تاریخی، ظهور نگرش علمی نوین در تحلیل تاریخی افکار بشری و تحولات آنها را باعث می‌شود.

اما، چرا ویکو تا این اندازه بر نگرش فلسفی در تحلیل نقش زبان و تحولات اجتماعی تکیه می‌کند؟ پرسش را باید در اهمیت زبان شناسی برای بررسی چیزهایی که از روی انتخاب انسان‌ها به وجود آمده و آنها به معرفت یقینی می‌رسد، دانست. این انتخاب ها که ساختارها را با خود به همراه دارند، شامل مطالعه زبان‌ها و اقدامات مردم در کشورهای خود، مانند آداب و رسوم و قوانین، و در خارج، مانند جنگ، صلح، اتحادها، سفرها و داد و ستد و بازرگانی میان ملل می‌باشند. در این منظر، زبان شناسی بیانگر بررسی تاریخی در شکل‌گیری ملت‌ها و دوره‌های تاریخی است که از طریق آنها هویت خود را توسعه داده‌اند. (۱۳۹) به این معنا، زبان شناسی به دانش ماهیت انسان، شکل‌گیری و دگرگونی جوامع، تحولات فرهنگی و زبانی آنها می‌رسد، تفسیری منظم و منسجم از تحولات تاریخی ملت‌ها را ارائه می‌دهد، و نشان می‌دهد که چگونه ملت‌ها به گونه‌ای متفاوت توسعه و تکامل یافته‌اند.

زبان شناسی، در واقع، مطابق با تاریخ آگاهانه ساخته شده بشری و واقعیات آن است. به این معنا، زبان شناسی به ظاهر در مقابل قلمرو فلسفی حقایق جهان‌شمول قرار می‌گیرد که در همه مکان‌ها و زمان‌ها حضور می یابند. اما اینگونه نیست زیرا زبان شناسی ملل و راه بردن به شالوده‌های تاریخی هویت آنان، که از جامعه ای به جامعه دیگر متفاوت می‌باشد، می‌تواند از طریق تعامل با همان تحولات تاریخی که توسط خود انسان‌ها بوجود آمده‌اند، درهم آمیخته و از همکاری متقابل سود ببرند. اگر این تعامل برقرار شود، زبان شناسی بهتر می‌تواند خود را با نظریه‌های تاریخی توسعه طبیعت انسانی مجهز ساخته و منطبق شود. در این شرایط است که فلسفه می‌تواند نظریه ماهوی را برای توضیح تحولات اجتماعی ارائه کند که هم اندیشه و هم اراده مردم را برای تغییر در تعاملات و شرایط اجتماعی در بر گیرد. این تعامل و همکاری، در واقع، همانند هنر جدیدی از نقد اجتماعی به حساب می‌آید که انسان را قادر می‌سازد تا نه تنها رویدادهای تاریخی جامعه خود را تفسیر کند، بلکه به درک روشنی از تاریخ پیوسته‌ای برسد که بشریت در آن مفهوم یافته و درعین حال به آن شکل بخشیده است. به عبارت دیگر، از طریق این همکاری و همگرایی است که زبان شناسی در تفسیر تاریخ جوامع

با دانش جهان‌شمول همراه می‌شود بدون اینکه میان آنها تضادی شکل بگیرد. این فرضیه توانسته است در گشودن چشم اندازی نوین برای درک آینده از تاریخ انسان‌ها تأثیر گذار باشد. علاوه بر این، واقعیتی دیگرِ را نیز یادآوری می‌کند که به موجب آن انسان نمی‌تواند در تلاش‌ها و مبارزات تاریخی خویش برای تغییر از تاریخی در آن غوطه ور شده است، خود را منتزع ساخته و عوامل این آغشتگی را نادیده انگارد. درحقیقت، تامل در شرایط تاریخی، و نقش محوری انسان در آن، او را یاری می‌سازد تا در فرآیند تغییرات اجتماعی نقش فعالی بازی کرده، و جهان خویش را آنگونه که اراده می‌کند، باز ساختار نموده و آنرا هدایت نماید.

پس از تثبیت این الگوهای معنادار ساختار و تحولات تاریخی جوامع انسانی، اکنون بهتر می‌توانیم تأثیرات این نگرش را بر مفهوم شناخت جوامع تحلیل کنیم. ایده ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی ما، در هر مرحله معینی از تاریخ، الگوهای منسجمی را تشکیل شبکه‌های که اگرچه ممکن است متفاوت باشند، اما ذاتاً با یکدیگر در ارتباط می‌باشند. منظور این است که این الگوها صرف نظر از اعتبارسنجی صرف اهمیت تاریخ در توسعه و تکامل هویت‌های اجتماعی، هستن تاریخ و شاخص‌های دگرگونی‌های آنرا به عنوان یک کل پیوسته در نظر می‌گیرد. همین نگرش است که به نظرم عمیقاً بر اندیشه‌های هگلی و سپس مارکس در دوران های بعدی تأثیرات نافذی داشت. آنچه در این تفسیر از فلسفه تاریخ حائز اهمیت می‌باشد، این حقیقت است که این تداوم و انسجام از الگوهای مختلف زندگی و نهادهای آن پیروی می‌کند، اما در نوعی پیوستگی قرار می‌گیرد. همین چشم انداز فلسفه تحولات تاریخی است که خلاقیت انسان در شکل بخشی جامعه خود را در کانون این الگوها قرار دارد. اگر می بینیم که نهادها و ساختارهای اجتماعی نسبت به یکدیگر متفاوت می‌باشند، به این دلیل است که آنها محصول خلاقیت اندیشه انسانی هستند. انسان‌ها همه ساخته تاریخ جوامع خود بوده، و به همین سان تاریخ و تحولات اجتماعی خویش را نیز خود تعریف و تعیین نموده و به آن ساختار می دهند. از این روی، این انسان‌ها هستند که بانی فلسفه تاریخ بوده، و آنرا در مسیر هویت اجتماعی و انتظارات مورد نظر خود هدایت می‌کنند. انسان‌ها الگوهای مختلف توسعه تاریخی را که بر اشکال مختلف احساسات و عواطف، سبک های زندگی، نهادها و فرهنگ آنها تأثیر گذاشته است را نه تنها می شناسند، بلکه خود آنها را به وجود آورده و مطابق با نیازهای خود تعدیل و اصلاح می نمایند. به همین دلیل، باید پذیرفت که عصر انسانیت، و قوانین ناظر بر آن، در صورتی توسعه و تکامل می یابند که توسط خود انسان‌ها خلق و مطابق با نیازهایشان تغییر یابند. مهم این است که خالق حیات اجتماعی، یعنی انسان خردمند، می‌تواند تمایز الگوها و فرهنگ‌های

تاریخی را شناخته، و از آنها یاد بگیرد چگونه می‌توان این مسیر تاریخی تکامل انسانی را هدایت نماید.

با در نظر گرفتن این نگرش انسان–محور تحولات تاریخی، می‌توان به طور منسجم استدلال کرد که جوامع به این دلیل از یکدیگر متمایز می‌شوند که از افراد و گروه‌های مختلف با اندیشه‌های متفاوت سرچشمه گرفته‌اند: "...این جهان بدون شک از اندیشه انسانی برون آمده، و به همین دلیل اغلب متنوع و گونه گون است". (فیش و برگین، ۱۹۴۴: ۱۵۵) نکته قابل تامل در این استدلال این است که انسان‌ها الگوهای متنوع توسعه تاریخی خود را به دلیل این واقعیت که تجربیات خود را به روش‌های بسیار متنوع درک می‌کنند، می شناسند، و براساس این شناخت در تکامل آن اهتمام می ورزند. البته، این تجربیات از زمان به زمان، و از مکان به مکانی دیگر متفاوت می‌باشد. در نتیجه با مراجعه به زبان ها، آداب و رسوم، اسطوره ها، افسانه ها و آثار هنری که جوامع در طول تاریخ از خود به جای گذاشته‌اند، می‌توان به ماهیت اجتماعی آنها پی برد. این یکی از حیاتی ترین ویژگی‌های رویکرد تاریخی ویکو است که می‌کوشد اهمیت درونی و منحصر به فرد فرهنگ‌های مختلف را درک کند. این نگرش تاریخ گرایانه، الگوی خاصی را برای اهداف خود بر نمی‌گزیند، بلکه هر ملتی را مطابق با کلیت فرهنگی مستقلی که توسعه یافته است، مورد مطالعه قرار می‌دهد. با این حال، علی‌رغم تفاوت‌ها، می‌توانیم تفاوت‌های میان فرهنگ‌های مختلف را لزوماً درک کرد، به این دلیل که می‌توان ماهیت اجتماعی، زبان، تجربه زندگی، تاریخ و اصول عقلانی هر ملتی را هر ادوار تاریخی خاص خود باز شناخت. درحقیقت، می‌توان پیشرفت و توسعه یافتگی تاریخی ملت‌ها را بازشناسی کرده و با آنها یک فرآیند یادگیری متقابل از تجربیات را توسعه بخشید تا بتوان هویت تاریخی را در امتداد عقلانیت اجتماعی مشترک انسانی توسعه بخشید. این فرآیند باعث می‌شود تا دنیای اجتماعی ساخته شده خود را شناخته، آموزه‌های انسانی آنرا دریافت، و با تعامل نیروی محرکه توسعه فرهنگی و تکامل انسانی را به سطوح بالایی هدایت نماید.

ارتباط این نکته تفسیری با مفهوم شناخت جوامع انسانی اکنون بهتر نمایان می‌شود. انسان موجودی است در حال رشد و در حال تغییر مداوم می‌باشد. او پیوسته دنیای ساخته شده خود را با گذشت زمان و مقتضیات آن تغییر می‌دهد. بنابراین، تحولات فرهنگی و دستاوردهای اجتماعی انسان را نمی‌توان جدای از بافت تاریخی به درستی درک کرد، زیرا همیشه از طریق درک شرایطی که در آن جوامع مختلف توسعه یافته‌اند، درک شوند. همچنین ویژگی‌های هویتی جوامع باید در پرتو نهادهای اجتماعی مرتبطی که از طریق آنها توسعه یافته‌اند و

معانی خود را از آنها به نمایش گذاشته‌اند، تفسیر شوند. نهادها و رفتارهای اجتماعی، در واقع ذخیره ی باورها و اندیشه‌های مردمان مختلف در جامعه خود، ماحصل رشد و توسعه تاریخی گذشته آنان است. از آنجاییکه رفتارها و نهادهای اجتماعی متفاوت می‌باشند، این قاعده را می‌بایست در نظر گرفت که آن جوامع در دوره‌های مختلف تاریخی، در ذهن‌ها و فرهنگ‌های مردمان آن مختلف شکل گرفته و توسعه یافته‌اند. این تفاوت‌ها به سادگی عقلانیت روشنگر را که توسعه همه جوامع را تابع الگوی خاصی از عقل‌گرایی می‌داند، به چالش می‌کشد، و به عنوان بدیلی برای شناخت هویت‌های اجتماعی، ویژگی‌های تاریخی را مورد توجه قرار می‌دهد. پیامی که این نگرش به جهان امروز می‌دهد، این است که جوامع انسانی براساس منطق درونی تاریخی خود توسعه یافته‌اند، و لذا غفلت از تحولات تاریخی فرهنگ‌ها و موضوعات آنها، مانع درک واقعی جهان ساخته شده انسان‌ها می‌باشد. (۳۴۹) دیدگاه انتقادی که ویکو به خوانندگانش می‌آموزد این است که تفسیر تاریخی باید همیشه انسانیت را عامل اصلی در ساختن جهان اجتماعی بداند، و همین اراده انسانی را نیز راهنمای عمل و رفتار پیرامون آینده جوامع قرار دهد.

بازنگری انتقادی تحول تاریخی و اذعان به تنوع دیدگاه‌های فرهنگی، این حوزه اندیشه را به یکی از اصلی‌ترین ستون های عصر انسانیت تبدیل می‌سازد که در آن فلسفه رهایی بخشی حیات از محدوده های تنگ عقل‌گرایی انتزاعی خود را آزاد ساخته، و اساس عقلانیت را پیرامون خردمندی اجتماعی ساخته شده تعریف کرده است. از اینروی، چارچوبه‌ای برای تحلیل رفتار انسانی و درک واقعیت های زندگی ارائه می‌شود که در آن پیش فرض‌های جهان‌شمول و غیرقابل تردید انسانی با حقایق تاریخی می‌آمیزد تا نشان دهد که نقشه راه برای آینده ای روشن را چگونه باید ترسیم نمود. حال اگر به روند تحولات جوامع باز گردیم، این پیام را از ویکو دریافت می‌کنیم که جهان اجتماعی و سیاسی ساخته شده انسان است. اما بر آن شرطی اجتناب ناپذیر حاکم است، و آن این است که جوامع واقعاً براساس اندیشه‌ها و اراده انسانی ساخته شده باشند. هیچ قاعده دیگری نمی‌تواند برای شکل‌گیری جوامع انسانی قابل تصور و قبول باشد، اگر حقیقتاً آن جوامع واجد شرایط و صفت انسانی باشند. از این رو می‌توان جوامع را مطابق با گذشت زمان، تغییرات آن، و درس‌هایی که از آن می آموزیم، اصلاح کرد. ویکو با تاکید بر اینکه جهان طبیعی توسط خدا آفریده شده است و ما شناخت واقعی از آن نداریم، استدلال می‌کند که ما جهان خود را ساخته ایم، پس می‌توانیم آن را تغییر دهیم، و باید براساس اراده خود آنرا باز بسازیم و اداره کنیم. هیچ نیروی دیگری بجز اراده آزاد انسان تابع خرد اجتماعی نمی‌تواند جامعه انسان‌ها را تعریف و تاسیس کند. هر آنچه است اراده آزاد و انتخاب انسان‌هاست.

در گذشته فیلسوفان تمام انرژی خود را صرف مطالعه طبیعت می‌کردند، زیرا باور داشتند که خدا آن را ساخته، . او قواعد آنرا می‌داند. آنها باید مطالعه دنیای انسان‌ها را نادیده می‌گرفتند. این در حالی است که انسان‌ها جهان اجتماعی خود را ساخته بودند، و قواعد آنرا نیز می دانستند. (۳۳۱)

اعتراض ویکو به یک سو نگری و تقلیل گرایی عقلانیت روشنگری، چشم انداز نوین و آموزنده ای از یک نگرش اخلاقی را برای موضوع تفاوت‌های هویتی به ارمغان می‌آورد. اگر جهان اجتماعی توسط انسان ساخته شده است و بنابراین از الگوهای چرخه‌ای آغاز، میانه، و پایان، یا ظهور، توسعه، بلوغ، زوال و سقوط پیروی می‌کند، (۳۴۹) دیدگاهی تاریخی را در پیش چشم می‌گشاید تا از آن بتوان آموخت چگونه می‌توان آن جهان اجتماعی را در مسیرهای انسانی توسعه و گسترش داد. این نگرش بدیع است که ویژگی‌های هویتی را در مقابله با عقلانیت روشنگری قرار می‌دهد. این نظریه‌ها آن مفهوم دکارتی "من هستم، پس می اندیشم" را به چالش کشید. به باور ویکو، روایت دکارتی از عقل‌گرایی به جای فراهم آوردن دانش واقعی از زندگی اجتماعی، فقط به فرد این اطمینان و آگاهی را می‌دهد که او می‌داند که چه کسی است؛ یعنی اینکه نگرشی خود–انگاشتی در برابر او قرار می‌دهد. آن نظریه اشکال اجتماعی زندگی که در آن حقیقت ها و معانی اجتماعی از طریق شیوه‌های عملی همپرسگی میان مردم، و در مرکز و متن روابط اجتماعی آنان تعیین می‌شوند، را نمی‌تواند توضیح دهد. حقیقت این است که جهان زندگی و اجتماعی انسان‌ها براساس منطق و پویایی های خاص، و در درون شرایط تاریخی خاص آنها خود توسعه یافته است، و نه از عقل‌گرایی منتزع از واقعیات و نیازهای انسانی. بنابراین، غفلت از تحولات تاریخی فرهنگ‌ها و موضوعات هویتی، به مانعی بر سر راه درک واقعی جهان اجتماعی و سیاسی و تاریخ آن تبدیل می‌شود. مک اینتایر این ناکامی عقل‌گرایی روشنگری در بیان هویت تاریخی انسان‌ها بخوبی توضیح داده و استدلال می‌کند که عقل‌گرایی مجرد و فردگرایی بریده از متن روشنگری عینیت تاریخ و تحولات آنرا نادیده می‌گیرد، و در نهایت ممکن است به بربریت اندیشه کشیده شود. چنین عقلانیتی چشم اندازهای مختلف به سوی حقیقت و مشارکت مردم در شکل‌گیری توسعه تاریخی و فرهنگی و اجتماعی آنان را نادیده می انگارد. (مک اینتایر، ۱۹۸۸: ۲۳۱)

دیدگاه انتقادی که ویکو به خوانندگانش می‌آموزد این است که تفسیر تاریخی باید همیشه انسانیت را عامل اصلی در ساختن جهان اجتماعی بداند. تفسیر تاریخی وجود جدایی ناپذیر

پیوندهای اجتماعی، فرهنگی و زبانی را در بر می‌گیرد که شکاف بین افراد و ملت‌ها و نیز شرایط تاریخی در توسعه ملل مختلف را پر می‌کند. بنابراین، با هرگونه تصور عقلانی که هر گونه گشودگی یا پذیرایی از سوی انسان را انکار می‌کند، در تضاد است. ویکو با داشتن چنین نگرش انتقادی، فلسفه خود را از طریق پیوند محکم متقابل با تاریخ پیش می برد. در واقع، او سیستم فکری را ترویج می‌کند که در آن حقایق فلسفی و تحولات تاریخی با هم آشتی داده می‌شوند. از این رو یک چارچوب واقعی برای درک زندگی انسان ارائه می‌شود. به عبارت دیگر، ویکو بینش جدیدی را به اندیشه‌های معرفی کرد که در آن کلی و ابدی (حقایق فلسفی) را به موضوعات خاص (تحولات تاریخی) مرتبط ساخته و چارچوب جدیدی را نوید می‌دهد که می‌تواند تفاوت‌های هویتی و برابری آنها را تصدیق کرده و به رسمیت بشناسد. اینجاست که ویکو به اعتقاد من به روایت اخلاقی قدرتمندی از انسان می پردازد که جهان مدنی خود را ساخته، اما ماهیت اجتماعی آنرا با شرایطی منوط ساخته است. شرایط مورد نظر این است جهان ساخته شده توسط انسان مطابق با تغییرات زمانی و نیازها باید اصلاح کرد. اما این اصلاح همواره بر مبنای اصول انسانی و حقوق ذاتی مردم باید صورت پذیرد. وی می‌آموزد که جهان طبیعی توسط خدا آفریده شده است و انسان نمی‌تواند شناخت واقعی از آن داشته باشد، در حالیکه انسان جهان خود را ساخته است، پس می‌توانیم آن را در مسیر حقوق ذاتی خویش، آزادی‌های اساسی، و موضوع برابری‌ها باز ساختار بخشد.

> فیلسوفان باید تمام انرژی خود را صرف مطالعه طبیعت می‌کردند، که چون خدا آن را ساخته است، تنها او می‌داند. و اینکه آنها باید مطالعه جهان ملل یا جهان مدنی را نادیده می‌گرفتند که از آنجایی که انسان‌ها آن را ساخته بودند، مردم می توانستند بدانند. (۳۴۹)

اینجاست که قدرت انسان به عنوان یک کنشگر اجتماعی، و یک عامل مستقل عقلانی خالق جهان خویش، و آفریده‌ای که خود با خلق جهان خویش حقوق و آزادی‌ها و همچنین مسئولیت های مرتبط با آنرا تعیین می‌کند، چشم اندازی نوین در برابر چشمان می‌گشاید. یکبار دیگر به استدلال توجه نماییم. جهان ملت‌ها "مسلماً توسط انسان‌ها ساخته شده است، و بنابراین ویژگی‌های آن را نیز باید در تغییرات اندیشه انسانی خودمان بیابیم" شکی نیست که تاریخ به ما می‌آموزد "که آن کس که چیزها را می آفریند، خود نیز آنها را روایت می‌کند". (۳۴۹). این عبارات سرشار از پیام‌های رهایی بخش می‌آموزد که توسعه ملت‌ها، شکل‌گیری آرمانها و آرزوهای آنها و مفهوم سازی عقاید و باورهای فرهنگی، اجتماعی، و سیاسی آنها همه توسط انسان به وجود آمده و شکل گرفته‌اند. از آنجایی که انسان‌ها از نقطه نظر

ویژگی‌های هویتی و فرهنگی متفاوت هستند، جهان خود را برای اهداف مختلف و در دوره‌های زمانی متفاوت ، مطابق با نیازها و انتظارات شکل می بخشند. همانطور که آیزایا برلین استدلال می‌کند، آموزه‌های ویکو، نه ثابت بودن و یکسان بودن هویت، بلکه ماهیت متغیر بشریت را توضیح می‌دهد و اینکه انسان‌ها جهان اجتماعی خود را مطابق با شرایطی که آن را ساخته‌اند، درک می‌کنند. مسلماً، روایت فلسفی او از تاریخ و هویت تاریخی انسان، چشم اندازی را برای دیدن و درک عوامل مختلف اجتماعی و تاریخی که شرایط مختلف زندگی فرهنگی را توضیح می دهند، در اختیار ما قرار می‌دهد. (برلین، ۱۹۷۹)

اصالت‌های انسانی در تعریف هویت

هیچ مدرکی دال بر آشنایی ژان ژاک روسو با اندیشه‌ها و آثار ویکو وجود ندارد. همچنین، مشخص نیست که ویکو و روسو چگونه در موضوع هویت اجتماعی و ضرورت شناسایی برابری تفاوت‌ها به یک نقطه اشتراک رسیده اند. با وجود این، شواهدی را می‌توان برای اندیشیدن در خصوص شباهت هایی میان آنان در برخی زمینه‌ها یافت. چند مثال ممکن است این شباهت‌ها را توضیح داده و نشان دهد که چرا تامل کردن در مورد هویت اجتماعی و تفاوت‌های میان هویت‌های مختلف، که در این فصل از ویکو شروع شد، باید از درون فلسفه اجتماعی روسو نیز بگذرد تا به نکات روشنتری برسد. ویکو و روسو (و البته یوهان هردر) هر دو زبان را به‌عنوان یک برساخت اجتماعی[۴۸] که عمیقاً برشکل‌گیری هویت، تکامل شناختی آن ، پیشرفت معرفت‌شناختی هویت، و رشد انسانی دخیل می‌باشد، مبنای نظریخ هویتی خود قرار می‌دهد. در اینجا، مثال دقیقتری برای روشن شدن ماهیت برساخته اجتماعی زبان لازم است. در رساله ای در باره *منشأ شکل‌گیری زبان*، روسو عقیده مشابهی با آنچه که ویکو در مورد عقلانی ساختن تدریجی زبان و عبور آن از وضعیت بدوی، دوران بلوغ، و مرگ تمدن ها، ارائه کرده بود را مبنای نظریه پردازی خود قرار می‌دهد. براین اساس، تکامل تدریجی زبان یادآور دوره‌های پیوسته دگرگونی‌های فرهنگی است، و این مقایسه می‌تواند به ادراک شکل‌گیری هویت اجتماعی یاری رساند. (روسو، ۲۰۰۰: ۳۰۵) منظور روسو از موضوع زبان و ادوار تکاملی آن، همانند ویکو، این است که ساختارهای فرهنگی و اجتماعی جوامع بازتاب دهنده گذشته‌ای است که به موجب آن باورها، آداب، و بیان هویتی جوامع و اعضای آن می‌باشد. پس اگر ساختارهای اجتماعی و هویت‌ها متفاوت می‌باشند، باید به ریشه‌های شکل زبانی مراجعه نماییم که این ساختارها از درون آنها سر برگرفته‌اند. بنابراین دلیلی وجود ندارد

[48] Social construction

که همه مانند هم باشند و یا سیاست‌های بی هویت سازی مبنای کار در تعاملات اجتماعی و یا سیاسی باشد. بزرگترین نارسایی عقلانیت روشنگری در این حقیقت قرار دارد که همه را مانند هم می پندارد، و در نتیجه چشم خود را بر روی تفاوت‌های فرهنگی و هویتی فرو می‌بندد. این در حالی است که متفاوت بودن برآمده از سرچشمه‌های متفاوت شکل‌گیری جوامع و زبانی است که آنها خود را با آن بیان نموده اند. به این طریق روسو می‌آموزد که تفاوت‌ها اموری طبیعی می‌باشند و با طبیعت افراد و جوامع پیوستگی دارند. این تفاوت‌ها را نه تنها نباید از نظر دور داشت، و یا برای اضمحلال آنها تلاش کرد، بلکه باید به آنها احترام گذاشته و برابری آنها شامل حقوق برابر را به شیوه‌ای رسمی و نهادین مورد شناسایی قرار داد. حال اگر این دوره‌های تکاملی زبانی، و درحقیقت، فرهنگی و هویتی جوامع انسانی اجتناب ناپذیر باشد، باید هستی شناسی آنرا نیز به عنوان حقیقتی که همراه با هویت اجتماعی امتداد یافته است نیز پذیرا بوده و آنرا مورد شناسایی قرار داد. عدم شناسایی این تفاوت‌ها، سیاست‌های انکار، حذف، سرکوب آنانی که متفاوت تلقی می‌شوند را توجیه می‌کند. حتی در عادی ترین شرایط نیز عدم دریافت و ادراک موضوعات تفاوت‌های فرهنگی و هویتی به نابرابری‌های عمیق و گسترده نهادین هم در درون جوامع و هم در میان آنها منجر می‌شود. منظور اینکه عدم شناسایی برابری تفاوت‌ها اصلی‌ترین علت بی‌عدالتی است زیرا که هم به ربودن فرصت ها از دیگران برای رشد و توسعه خود می‌شود، و هم هویت آنها را مورد انکار قرار می‌دهد.

با این حال، توضیح لایه‌های همپوش نظریه‌های این دو متفکر فراتر از موضع آنها در باره تکامل زبان و فرهنگ، و در نتیجه هویت‌های اجتماعی می‌باشد. در این مقدمه ساده و اجمالی در باره زبان، فقط سعی شد راه را برای کنکاشی عمیقتر در باره هویت اجتماعی و به عنوان موضوع برساخت اجتماعی هموار نمود. در این ارتباط نگاه روسو برای بی‌عدالتی حاصل از نابرابری‌هایی که خود ناشی از عدم شناسایی تفاوت‌ها می‌باشد، نیز یادآور رویکرد تاریخی ویکو به موضوع هویت می‌باشد. طرح این بحث از جانب روسو در مورد اینکه هرگاه فردی به عنوان حاکم جامعه بخواهد اختیارات مردم را محدود سازد، با ماهیت جامعه و اهداف آن ناسازگار می‌باشد، (روسو، ۱۷۶۲: ۴) مشابه همان دیدگاه توسط ویکو است که اگر اعتقادات مشترکی میان مردم یک جامعه وجود داشته باشد، نشان از زمینه‌های مشترکی برای حقیقت دارد. (ویکو، ۱۷۲۵: ۱۴۴) در واقع، هر دو نظریه بر وجود تفاوت‌های هویتی به عنوان برساخت‌های اجتماعی اذعان دارند، و وجود این تفاوت‌ها را لازمه حقیقت یابی میان مردمان به حساب می آورند. این "زمینه مشترک حقیقت" را روسو با عنوان "اراده عمومی" یاد می‌کند که در لحظه‌ای شکل می‌گیرد که "هر یک از ما شخص و تمام قدرت خود را تحت

اراده عمومی قرار می دهیم". سپس، هر عضو جامعه را به عنوان بخشی جدایی ناپذیر از کل دریافت می‌شود. (روسو، ۱۷۶۲: ۶)

شباهت‌های میان نقطه نظرات این دو متفکر بیشتر هم می‌باشد. ویکوموضوع خودشناسی به دست آمده را که از همان اعتقاد انسان به عنوان برساخت اجتماعی، مطرح می‌کند. و به نظر می‌رسد که روسو در *امیلی* روایت مشابهی را به ذهن افاده می‌سازد که در آن به تأثیر متقابل اقتدار سنتی با نوعی شبه آزادی انسان گرایانه پیوند پیدا می‌کند. در دیدگاه هردوی آنها، خودآموزی روش واقعی دریافت حقیقت می‌باشد. و شاید مهم‌ترین و مناسب‌ترین شباهت در تلاش دو متفکر موردنظر برای تعریف هویت، در تحلیل آنها منشأ انسان قرار دارد؛ انسانی به ذاته مستقل عقلایی اما در تعاملی ایستاناپذیر با جامعه و فرهنگ و تاریخ آن. با این حال، تفاوت ظریفی بین تحلیل‌های آنها وجود دارد که ما را برمی‌انگیزد تا در خصوص این نکته تامل کنیم که چرا و چگونه شناسایی برابری تفاوت‌های فرهنگی و هویتی از مسیر اندیشه‌های روسو عبور می‌کند. ویکو برای ترسیم نقشه مراحل تکامل هویتی انسان تا حد زیادی به زبان شناسی می پردازد و تصویری از انسان را به عنوان موجودی به تصویر می‌کشد که با انگیزه‌های اجتماعی عصر انسانیت برانگیخته می‌شود. در روایت او، جامعه با انگیزه‌های فرهنگی از حالتی به حالت دیگر، و از مرحله‌ای به مرحله‌ای متفاوت سیر می‌کند. در مقابل، روسو به عوامل روانی و منطقی مؤثر بر ساختار جامعه و دگرگونی آن تاکید بیشتری دارد.

با این حال، این حقیقت کاملا روشن است که مصداق مناسب‌تر لایه‌های همپوش بین این دو متفکر، همان موضوع شناسایی برابری هویت‌های مختلف و پذیرش برابری حقوق متقابل آنها می‌باشد، یعنی موضوعی که ویکو و روسو به شیوه‌های متفاوت، اما خاص خود، آنرا روایت کرده‌اند. چند نمونه فوق الذکر باعث تأمل در جزئیات فلسفه روسو در زمینه‌هایی می‌شود که با ویکو در موضوع تحلیل فلسفی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی مشترک می‌باشد. نظریه روسویی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی بر موضوع اصالت یا هویت فردی به عنوان مسیر خود-انگاشتی برای تحقق خود-شناسی خویش[۴۹] استوار است. به نظر او، برای اینکه انسان‌ها آزاد و برابر باشند، لازم است که به افراد گروه خود و نیز شکل خاص هویتی برآمده از آن وفادار باشند. این مسیر فردی شده برای ادراک و احساس خویشتن خویش[۵۰] و نیز شکل‌گیری هویت از یک منبع اخلاقی در درون انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد که در پاسخ به آن، آنها احساس خویشتن خویش را به دست می‌آورند.

---

[49] Personal self-realization
[50] Individualized path to the sense of selfhood

> ما اکنون می‌توانیم از درون خود، از انگیزش های وجود خود، بفهمیم که طبیعت چه چیزی را مهم می‌سازد. و سعادت نهایی ما این است که مطابق با این صدا زندگی کنیم، یعنی کاملاً خودمان باشیم... سرچشمه یگانگی و تمامیتی که آگوستین فقط در خدا یافت، اکنون باید در درون خود کشف شود. (تیلور، ۱۹۹۸: ۳۶۲)

این تاملات ژرف پیرامون ویژگی‌های هویت مدرن، نشان از این حقیقت انکار ناپذیر از هویتی انسانی دارد که از مرحله ورود به اعماق درونی و نیاز به کشف خویشتن خویش آغاز شده، و سپس هویت خود را در زندگی اجتماعی بیان می‌کند. این الهامات عمیق فلسفی در مورد هویتی می‌آموزد که افراد زمانی خود را کشف می‌کنند که با تکیه بر روشی اصیل خویشتن خویش برای انسان بودن تعریف می‌کنند، اما آنرا با ورود به جامعه به مراحل بالای تکاملی وارد ساخته و خود به بازیگری اجتماعی باهمه الزامات آن تبدیل می‌شوند. این درک اصیل از خویشتن خویش ضرورتا از اصول فلسفی استنتاج نمی‌شود، بلکه از درون و در اعماق احساس هستن عمیق خویش برون می‌آید گویی اینکه توسط طبیعت با ویژگی غیرقابل توصیفی استنتاج شده است. (روسو، ۱۷۶۲: ۴). نکته حائز اهمیت اینجاست که اگر هویت انسانی از آن اصالت‌های درونی سرچشمه می‌گیرد، آزادانه مسیرهای متفاوتی را برای رسیدن به احساس خویشتن خویش و تجلی آن در زندگی اجتماعی را دنبال می‌کند. این اصالت‌ها به عنوان دست مایه‌های درونی خویشتن شناسی، تجلیات متفاوتی را در جامعه به اشتراک می‌گذارد بگونه‌ای که همه انسان‌ها ضمن داشتن احساس انسانی و حرمت مشترک، ویژگی‌های هویتی متفاوتی را برای خویش در زندگی واقعی تعریف می‌کنند. این نگرش را روسو به خوبی توضیح می‌دهد. "همه ما بر روی کره زمین هستیم و از آزادی برخورداریم". (۴) در نتیجه فهم و ادراک ما از خویش، ابعاد و اهداف زندگی، و برخورداری از زندگی اجتماعی و مواهب آن، همه از همان یافتن اعماق خویشتن خویش و رضایت خاطر داشتن از آن سرچشمه می‌گیرد. پیوند بین برخورداری از آزادی و اصالت درونی در این بحث معنی پیدا می‌کند. واقعیت این است که افراد مختلف، دیدگاه خود از زندگی اجتماعی، معانی و ارزش‌های آن، و تعلقات و ضرورتهای آن، به شکلی آزاد، خوب، و شادمان مانند همه مردمان دیگر به تصویر می‌کشند. این استدلال تفکربرانگیز روسو نشان می‌دهد که او در طرح بحث خود در باره هویت با روایت ویکو از فرهنگ‌های مختلف، و همچنین نقطه نظرات هردر، مشابهت هایی داشته و پیش زمینه سودمندی برای درک مفهوم هویت اجتماعی و فرهنگی فراهم می‌آورد. به بیان ساده‌تر، آنگونه که چارلز تیلور استدلال می‌کند، خود عقیده اصالت داشتن بر مبانی درونی مستلزم تصدیق و شناسایی این حقیقت است که هر فرد انسانی خود را به

گونه‌ای متفاوت در عرصه اجتماعی نشان می‌دهد. "به همین دلیل است که موضوع هویت با تکیه بر منابع درونی، اهمیتی حیاتی و شایان توجه به موضوع شناسایی هویت‌های مختلف می‌دهد". (تیلور، ۱۹۹۲: ۴۸)

مسلماً ارتباط قابل اعتماد دیدگاه‌های روسو با موضوع تفاوت‌های هویتی و فرهنگی نمی‌تواند از روایت او از آزادی جدا باشد. واقعیت این است که روسو عمیقاً نگران درک نادرست مفهوم آزادی است. به نظر او آزادی در جوهره انسانیت فرد قرار دارد. از آنجاییکه جوهره انسان قابل تقلیل، تسلیم به اراده دیگران، و یا چانه زنی نیست، مفهوم آزادی نیز همین ویژگی‌ها را دارد. یعنی اینکه آزادی با جوهره انسان همراه است بدون اینکه امکان تفکیکی میان آنها و جود داشته باشد. "نادیده انگاشتن آزادی، به معنی انکار حیثیت و کرامت انسانی، حقوق بشریت، و حتی وظیفه خود به عنوان یک انسان است. هیچ راهی برای جبران کسی که همه چیز را رها می‌کند وجود ندارد. چنین چشم پوشی با فطرت انسان ناسازگار است; حذف تمام آزادی اراده به معنای حذف تمام اخلاق از اقدامات انسان است". در واقع، آزادی اراده از ویژگی‌های منحصر به فرد انسان است، ویژگی او را از حیوانات متمایز می‌کند. "حیوان به از روی غریزه انتخاب یا انکار می‌کند. انسان با اراده آزاد". با این وجود، و علی رغم قداست مطلق آزادی، اگر آزادی با ارزش‌های دیگری مانند همکاری اجتماعی در تضاد باشد، روسو ترجمانی از آزادی را که در پرتو کنش درست در متن جامعه تفسیر می‌شود، ترجیح می‌دهد. پس حقیقتاً آزادی با ظرفیت اراده‌ای انسان برای هدایت اقدامات خود و پذیرش مسئولیت آنها پیوند می‌یابد. یعنی آزادی واقعی ناشی از باور عقلایی به آن و هماهنگی با دیگران است. بنابراین، این کمال بودن انسان است که تسلیم اراده همگان باشد، اما همچنان آزادی خود را محفوظ نگهدارد: "هر انسانی با تسلیم آزادی خود به همگان، آنرا در اختیار هیچکس قرار نمی‌دهد. و حقی که دیگران بر خود می‌گیرند با حقی که او بر هر یک از آنها می‌گیرد مطابقت دارد. پس به همان اندازه که از دست می‌دهد به دست می‌آورد و همچنین برای حفظ آنچه که دارد، نیروی اضافی به دست می‌آورد". (روسو، ۱۷۶۲: ۷)

بنابراین روسو یادآوری می‌کند که واژه آزادی لایه ها و معانی متعددی دارد. آزادی اراده، استقلال شخصی و استقلال در وضعیت طبیعی، و اراده آزاد برای ورود به زندگی اجتماعی، اینها همه به معنی آزادی می‌باشند، هرچند که آن معانی متفاوت می‌باشند. این آخرین احساس و معنای آزادی، یعنی آزادی ارادی برای ورود به جامعه، شامل دور شدن از آزادی به معنی رها بودن از هر چیزی در شرایط طبیعت، در اختیار خود انسان است. این دیگاه مقداری توضیح نیاز دارد. در حالی که در حالت فطری طبیعت، مفهوم برخورداری از آزادی مطلق

است. یعنی اینکه آزادی عبارت از "رها بودن از" هر نوع قید و بندی بر سر راه تصمیمی انسان می‌باشد، در شرایط اجتماعی آزادی بیشتر به الزامات اجتماعی مشروط زندگی می‌شود. در وضعیت طبیعت، او آزادی را آنگونه که می پسندد تجربه می‌کند، و آنرا برای مراقبت از کسانی که برای او مهم هستند به کار می‌گیرد. او تنها تصمیم گیرنده و قاضی و داور درست بودن اعمال خود می‌باشد. روشنترین مثالی که می‌توان از وضعیت طبیعی و موضوع آزادی در آن برای توضیح موضوع آورد، جوامع طبیعی اولیه است که پدر در آن مسئول و فرمانروای خانواده بود، در اینگونه جوامع، در حالی که همه اعضای آن آزاد به دنیا آمده‌اند، برای داشتن زندگی فارغ از هرنوع ترس و نگرانی، آنها آزادی‌های خود را در اختیار پدر خانواده قرار می دهند. پدر خانواده مسئولیت امور را به عهده می‌گیرد، اما حق قاطع و بی چون و چرا برای بر عهده گرفتن این مسئولیت را نیز از آن خود می‌سازد. در این شرایط طبیعی، واگذاری آزادی به پدر، مسئول مطلق خانواده، از روی آزادی آگاهانه فرزندان و وابستگان انجام نمی‌شود. در اینجا، "تسلیم قدرت شدن یک عمل الزامی و نه ارادی است". (۲) حتی می‌توان گفت که تابعان آزادی خود را از ناحیه ترس از قدرت برتر به او واگذار می‌کنند. بنابراین برای آنان جایی برای مفهوم حق وجود ندارد. هر آنچه هست فقط وظیفه اطاعت کردن است. اما این اطاعت کردن، و یا به تعبیری واگذار کردن حق خود با فرد مسئول و یا قدرتمند، به این معنی است که آنها با واگذار کردن حق خود، به نوعی معامله دست می زنند، در حالیکه حرمت و حقوق انسانی آنان در جای خود باقی می‌ماند. یعنی فرد برده تلقی نمی‌شود، و پدر نیز متعهد به رشد سلامت فیزیکی و روحی و معنوی فرزندانش باقی می‌ماند. اما این مدل حکمرانی قابل دوان و اعتبار برای جوامعی که هر روز پیچیده تر می‌شوند نیست. بایدشکلی از زندگی اجتماعی بوجود آید که در آن مردم ضمن واگذار کردن حقوق خود به فرد حاکم، همچنان آزادی‌های خود را محفوظ نگهدارند. در اینجا اراده جمعی برا این نیاز استوار می‌شود که ماهیت قرارداد اجتماعی دارد. "می خواهیم نوعی شرکت تشکیل دهیم که با تمام نیروی مشترک خود از جان و مال هر یک از شرکا دفاع و حمایت نماید. در عین حال هریک از شرکا نیز با دیگران متحد است. فقط از خویشتن اطاعت می‌کند و مانند همیشه آزاد است". (۶) هدف از این اجتماعی شدن توسط قراردادی که با اراده جمع شکل می‌گیرد این است که ضمن داشتن زندگی مسالمت آمیز، در آن شکوفایی انسانی نیز به دلیل برخورداری از آزادی خویش برای تصمیم‌گیری امکان پذیر می‌باشد.

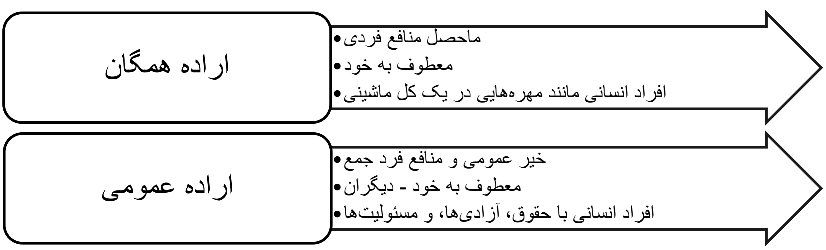
این گسستن از آزادی مطلق برای اجتماعی شدن هویت انسانی، درواقع تکامل آزادی است. در این دنیای اجتماعی شده، انسان به سمت پذیرش برخی محدودیت‌ها برای آزادی طبیعی مطلق خود سوق داده می‌شود. آنچه در این دگرگونی معنای آزادی مهم است این است که

انسان با خودآگاهی کامل از آنچه انجام می‌شود، وضعیت بی نظم دنیای طبیعت را ترک کرده و با ورود با دنیای نظم یافته روابط اجتماعی، ترجمان دیگری از آزادی را تجربه می کند. در واقع، انسان حالت "آزادی از" از هر نوع قید و بندی – آزادی مطلق طبیعی یا سلبی– را رها کرده و به سوی آزادی آگاهانه ساخته شده برای بودن با دیگران و آزادی را با آنها داشتن حرکت می‌کند. در گذار الزامات طبیعی زندگی با استانداردهای آزادانه و آگاهانه ساخته شده از زندگی منظم و قانونمند اجتماعی جایگزین می‌شود. در شرایط منظم زندگی اجتماعی، آزادی توسط اعضای جامعه که خود را به یک زندگی نو در کنارهم و با قانونمندی متعهد ساخته اند، مجدداً بیان و بازتعریف می‌شود. به این معنا که در زندگی اجتماعی، "آزادی‌های سلبی" ناب فردگرایانه به مفهومی آزادی اصلاح شده و توافقی اجتماعی تبدیل می‌شود. این زندگی اجتماعی براساس توافق همگان و براساس اراده عمومی شهروندان ساخته شده است که از طریق آن همه ضمن برخورداری از مواهب زندگی اجتماعی، آزادی‌های واقعی خود را نیز همچنان حفظ می کنند.

> وقتی انسان از حالت طبیعی وارد حالت (زندگی) مدنی می‌شود، تغییرات بسیار قابل ملاحظه‌ای در او انجام می‌گیرد. در رفتار او عدالت جایگزین غریزه می‌شود و اعمال او برخلاف سابق تابع قوانین اخلاقی می گردد. آن وقت است که ندای وظیفه جای شهوات نفسانی و جای هوس را می‌گیرد و انسان که تا آن زمان فقط به خود توجه می‌کرد مجبور می‌شود طبق اصول دیگری رفتار کند و قبل از پیروی از تمایلاتش با عقل خود مشورت نمایند. بنابراین اگر چه انسان در این زندگی جدید از چند امتیازاتی که در حالت طبیعی داشت محروم می‌شود، اما در عوض منافع زیادی می‌گردد (۷).

اما در نظر داشته باشیم که علی رغم همه مزایایی که این دگرگونی مفهوم آزادی به دنبال می‌آورد، و با تاکید بر شکوفایی هویت انسانی، همچنان مخاطراتی در پیش روی باقی می‌ماند؛ خطراتی که هویت اصیل را ممکن است به اضمحلال بکشاند. مشکل در این است که هرچند انسان با مدد قوه عقلایی خود تصمیم می‌گیرد، ممکن است منافع واقعی خود را تشخیص نداده و به گمراهی فرو افتد. این مخاطرات را روسو با برقرار کردن وضع تفکیکی

میان اراده همگان[51] و اراده عمومی[52] توضیح می‌دهد. اراده عمومی همیشه درست است و تمایل دارد تا همیشه در جهت نفع عمومی قرار گیرد. اما تمایل داشتن و آنچه که در عمل اتفاق می‌افتد متفاوت می‌باشند. بنابراین، نمی‌توان نتیجه گرفت که تصمیماتی که ملت پس از مشورت می‌گیرد همیشه صحیح است. انسان همیشه نفع خود را میخواهد اما همیشه آن را تشخیص نمی‌دهد هرگز نمی‌توان ملتی را فاسد نمود ولی اغلب ملت را گمراه می‌کنند آن وقت چنین به نظر می‌رسد که ملت زیان خود را میخواهد". (۴) بنابراین می بایستی نوعی از سازمان سیاسی در جامعه به وجود آید تا مانع از خطاهای اراده عمومی گردد. یعنی اینکه سازمان جامعه بگونه‌ای طراحی شود که حقوق و آزادی‌های همه مردم در آن محترم شمرده شده و به اجرا در آیند. شایان ذکر است که بودن مردم با یکدیگر به این دلیل نیست که آنها براساس رای اکثریت حکومت تشکیل داده و آزادی خود را به آن اکثریت واگذار کرده‌اند. بلکه به این دلیل است که مردم همواره تمایل دارند با یکدیگر زندگی کنند تا از مواهب آن برخوردار شوند. مهمترین این مواهب داشتن زندگی پایدار و عادلانه می‌باشد. در زندگی اجتماعی که ناشی از قرارداد اجتماعی به وجود می‌آید، چشم پوشی مردم از آزادی‌های خویش فقط ظاهری است. در اصل آنچه که آنها انجام می‌دهند یک معامله سودمند است. در اثر قرارداد اجتماعی "زندگی ناپایدار و نامطمئن، آنها به یک زندگی بهتر و مطمئن‌تر تبدیل شده و آزادی‌های خودسرانه طبیعی و سلبی آنان با آزادی‌های واقعی جایگزین می‌شود". (۶). در این مقام اجتماعی، این فرصت بی‌همتا برقرار می‌شود تا بتوان با اراده آزاد خویش، استقلال خودسرانه طبیعی سلبی را که هیچ حد و مرزی را به رسمیت نمی شناسد، با آزادی‌های قانونی شده مدنی و سیاسی معاوضه نمود. در این مقام، علاوه بر اینکه برخورداری از آزادی‌های قانونمند فراهم می‌شود، امنیت بیشتری نیز برای آنها تامین خواهد شد.



در نظر داشته باشیم که خردمندی انسان مایه اصلی این تصمیمات است. انسان‌ها ممکن است باور داشته باشند که تنها خداوند می‌تواند جامعه سالم و عادلانه برای آنها را رقم بزند.

---
[51] Public will
[52] General will

اما حقیقت این است که آنها نمی‌توانند قانون جهان‌شمول عدالت را از آن منبع عالی و نامتناهی دریافت کنند. به همین دلیل، با اراده خویش و از ناحیه خردمندی قرارداد اجتماعی را بوجود می آورند تا از مواهب آن برخوردار شوند. این برخورداری از آن همه مردم است، و از اینروی باید متقابل باشد. برای این منظور باید قوانینی شکل گیرند که هم ماحصل اراده آزاد مردم بوده و هم منافع همه آنها را تامین نمایند. در اینگونه قوانین باید عمومیت اراده مردم، و نیز عمومیت موضوع وجود داشته باشد تا امر متقابل بودن را حفظ نماید. (۱۸). برای این منظور مردم باید قادر باشند بدانند که چه چیزی می خواهند. ممکن است مردم سعادتی را بخواهند که نمی شناسند، و آنچه را که می‌توانند بشناسند و در جهت تامین آزادی‌های اصیل خود بکار گیرند، نشناسند. بنابراین، اداره امور باید با خردمندی همراه شود، مردم باید آموزش داده شوند تا ذهن و اندیشه‌های آنان روشن شود، و در حامعه عقل با اراده متحد وهمراه گردند. "آنگاه افراد جامعه به هم کمک می‌کنند و جامعه نیروی بیشتری به دست می‌آورد". (۱۹) ماحصل یک چنین شکل‌گیری اجتماعی این است که هرچند مردم با اراده خویش آزادی‌های اولیه سلبی و مطلق خود را به جامعه واگذار می‌کنند، در عوض نوع آزادی را تجربه می‌کنند که حقیقی، حقوقی، و اجتماعی است. این مردم هویت اجتماعی خود را در تطابق با این گذار به سوی اجتماعی شدن آزادانه به دست آورده، و در عین حال آنرا به نمایش می‌گذارند.

در گفتاری درباره نابرابری، به صراحت برخی از جنبه‌های توسعه نیافته این حرکت از آزادی طبیعی به آرمان اجتماعی آزادی را توضیح می‌دهد. در وضعیت طبیعی انسان مستقل از دیگران زندگی می‌کند و نیازهای او به کمک غریزه به راحتی برآورده می‌شود. به عبارت دیگر، در حالت طبیعت، انسان وجود خود را بخوبی احساس می‌کند، نیازهای طبیعی خود را می شناسد، و دغدغه اصلی او فقط حفظ خود می‌باشد. اینان بدون داشتن روابط اخلاقی یا تعهدات معین با یکدیگر، نمی‌توانند خوب یا بد، نیکوکار یا شریر باشند. در ابتدایی ترین معنای فیزیکی حیات، آنچه خود و نیکر تشخیص داده می‌شود این است که خود را حفظ کند. (روسو، ۱۷۵۴: ۱۸) در وضعیت طبیعت، انسان منحصراً محصور در علائق مادی و فیزیکی خویش اشت. آنها با انگیزش های طبیعی برانگیخته شده و با تامین آنها دیگر تمایلی به دسترسی بیش از حد به آنها ندارند. در نتیجه کمتر به خشونت و اختلاف کشیده می‌شوند. آن تخیلاتی که به ذهن ما وارد می‌شود، در نگاه انسان در وضعیت طبیعت فاقد معنی و درک است. و امروز مردمی که در وضعیت طبیعی زندگی می‌کنند آرام ترین و صلح جوترین مردمان می‌باشند زیرا هنوز به حرص و آز، حسادت و خود را در دریگران دیدن، نیازموده اند. این نگرش نسبت به دوست داشتن خود کاملا طبیعی و خوب است زیرا با نظم طبیعت هماهنگ

است. این دوست داشتن خود به حفظ متقابل دیگران نیز کمک می‌کند. و تمام احساسات لطیف و تیره از عشق به خود سرچشمه می‌گیرد.

> انسان در حالت طبیعی، سرگردان در جنگل ها، بدون صنعت، بی کلام و بدون خانه، با جنگ و همه پیوندها بیگانه است، نه به همنوعان خود نیاز دارد و نه تمایلی به صدمه زدن به آنها، و حتی عدم تمایز آنها از یکدیگر. اجازه دهید نتیجه گیری کنیم که از آنجایی که خودکفا بوده و اشتیاقی اندک دارد، نمی‌تواند هیچ احساس یا دانشی جز آنچه در خور موقعیت او باشد را داشته باشد. او فقط نیازهای واقعی خود را احساس می‌کند، و هر چیزی را که فکر نمی‌کند بلافاصله متوجه شود، نادیده می‌گیرد... (۲۲)

انسان در وضعیت طبیع از احساسات طبیعی خود پیروی می‌کند، یعنی چیزی که به انسان آزادی طبیعی و بدون تبعیض می‌دهد. در این شرایط، انسان مرتکب اعمال شیطانی نمی‌شود، زیرا فطرتش شرورانه نیست. در واقع، این عدم وقوف به آنچه ممکن است فضیلت نامیده شود، بهاین معنی نیست که او ذاتی شرور و پرخاشگرایانه دارد. اگر مرتکب اعمال نادرستی شود،به این دلیل است که نمی‌داند خوب بودن چیست. انسان ممکن است اعمال ناروا انجام دهد زیرا فضیلت را نمی شناسد. اگر از انجام خدماتی به همنوعان خود خودداری می‌کند، به این دلیل است که فکر نمی‌کند آنها حق مطالبه آن را ندارند. بنابراین، اشتباه است که بگوییم انسان، همانطور که هابز می‌گوید، هیچ تصوری از خیر ندارد، و نتیجه بگیریم که "انسان به در وضعیت طبیعت بی‌باک است و تنها قصد حمله و جنگ را دارد". (۱۹) اگر زندگی انسان – در وضعیت طبیعی انسان قبل از تشکیل یک سازمان اجتماعی، با ترس مداوم و خطر مرگ خشونت آمیز همراه است، خاطر ذات شیطانی انسان نیست. انسان در وضعیت طبیعت، قلبش در آرامش است زیرا چیزی ندارد که به دلیل عدم دست یافتن به آن در اضطراب دائمی‌باشد. از آنجایی که در وضعیت طبیعت، نگرانی برای حفظ خود کمترین آسیب را نسبت به دیگران به دنبال دارد، بنابراین همان وضعیت طبیعت "مناسب‌ترین برای صلح و بهترین مناسب برای نوع بشر است". (۱۹) در وضعیت طبیعت، خودخواهی کاذبی که در دنیای کنونی برای انسان به وجود آمده است، وجود ندارد. از آنجایی که در وضعیت طبیعت نه پیوندهای اجتماعی به معنی امروزین آن وجود دارد و نه نیاز متقابل به معنی امروزین کلمه، نه نیازی به زبان است برای تبادل نظریه و افکار وجود دارد، و نه عقلانیت ابزاری برای پیشبرد مقاصد و اهداف، و

نه آنچه که امروزه اخلاق نامیده می‌شود. از این روی، تنها احساس آزادی بودن مطلق ، و یا استقلال خودسرانه سلبی، قاعده تعین کننده وضعیت طبیعت می‌باشد.

با وجود اهمیتی که به این مفهوم دوست داشتن خود داده می‌شود، انسان برای گسترش روابط خود با همنوعان خود نیازمند زندگی در جامعه است؛ یعنی برقراری روابطی که حس انسان بودن او را شکوفا سازد. او در زندگی اجتماعی به کمک همنوعان خود نیاز دارد. نیازی که تغییر مهمی را از زندگی انفرادی در وضعیت طبیعت به سمت روابط اجتماعی برانگیزد. آنچه در این دگرگونی از زندگی طبیعی به زندگی اجتماعی اتفاق می افتد، این است که انسان دور از تمدن انسانی امروز، در وضعیت طبیعی با همه ویژگی‌های طبیعی خود زندگی می‌کند. او هرگز تمایلی بیش از آنچه مورد نیاز فیزیکی او می‌باشد ندارد. "تنها کالایی که او در جهان می شناسد غذا، زن، و خواب است: تنها بدی هایی که از آن می ترسد درد و گرسنگی است. من می گویم درد، نه مرگ: زیرا هیچ حیوانی نمی‌تواند بداند که مردن چیست. آگاهی از مرگ و وحشت آن یکی از اولین دستاوردهای بشر در خروج از حالت حیوانی است". (۱۴) اما این انسانی که در وضعیت طبیعت این خصائص را دارد، با قدم گذاشت به جامعه ناراضی و فاسد می‌شود. به عبارت دیگر، انسانی که در زندگی اجتماعی به موجودی تاریخی تبدیل می‌شود، دوست داشتن طبیعی خود و حالت خودکفایی را از دست می‌دهد و تبدیل به مردی حریص و حسود می‌شود که می‌خواهد به قیمت آسیب به دیگران فقط سود خود را به دست آورد. در واقع انسان مهاهر در زندگی نوین اجتماعی، حسود، خودخواه، و کینه توز شده، و فقط به منافع خود می اندیشد. دیگران را نادیده می‌گیرد. " انسان نیز: چون معاشرتی و برده می‌شود، ضعیف، ترسو و بندگی می‌شود. شیوه زندگی زنانه او کاملاً قدرت و شجاعت او را تقویت می‌کند". (۱۳) این نابسامانی‌های جامعه است که خودپسندی سالم انسان را به خودخواهی تبدیل می‌کند و آنها را مملو از غرور و غرور و احساس ظلم و فریب و پرخاشگری و فنا می‌سازد. در زندگی منظم، پیوندهای اجتماعی ظالمانه می‌شوند، زیرا به طور نابرابر و ناعادلانه به نفع افراد ثروتمند و افراد فقیر محروم برقرار می گردند. این وضعیت شامل امتیازات مختلفی است که برخی از مردم به ضرر دیگران از آن می‌سازند. آنها می خواهند ثروتمندتر، محترم تر، یا قدرتمندتر از آنچه هستند باشند، یا حتی اینکه می‌توانند دیگران را وادار به اطاعت از خود سازند. اینجاست که انسان تبدیل به موجودی خود-محور می‌شود که دوست-داشتن طبیعی خود را با خودپرستی جایگزین می‌سازد.

دوست داشتن طبیعی خود را نباید با خود-پرستی اشتباه گرفت؛
زیرا این دو شور و شوق بسیار متفاوت در ماهیت و تأثیراتحرمت

> و شان متفاوت هستند. دوست داشتن خود یک احساس طبیعی است که هر حیوانی را متمایل به حفظ خود می‌کند، و انسان را با هدایت عقل و شفقت تعدیل نموده، انسانیت و فضیلت ایجاد می‌کند. خودخواهی تنها یک احساس نسبی، ساختگی و ایجاد شده در جامعه است که فردم را متمایل می‌سازد تا بیشتر از دیگران برای خود بخواهند، و خسارت‌های متقابل برای خود ایجاد کنند. و این منبع واقعی غرور است. (۴۱)

بنابراین دوست داشتن خود از خودخواهی متفاوت می‌باشد. اولی امری طبیعی است، در حالیکه دومی نوعی غرور نسبت به خویش؛ نوعی خود-خواهی و خود-محوری است که از تصوری نادرست از هویت خویش حاصل می‌شود. انسان مغرور هرگز از آنچه دارد سیراب نمی‌شود. او تا آنجا در خودخواهی به پیش می‌رود که با شبیه سازی زندگی اجتماعی براساس امیال خویش، دیگران را متقاعد می‌سازد تا برای او بیش از خود اهمیت و ارزش قائل شوند. در حالی که اولی لازمه زندگی طبیعی است، دومی برای داشتن مقام و موقعیت، احترام و شهرت، و یافتن منافع اجتماعی بکار می‌رود. در وضعیت طبیعت، چیزی به نام خودپرستی وجود ندارد. انسان در وضعیت طبیت حصود، فاسد، رقابتگر افراطی، متنفر از دیگران، و انتقام جو نیست. در وضعیت طبیعی هیچ دروغ، چندگانگی، خودفریبی و دیگران-فریبی، ریاکاری و تخریب شخصیت و اموال دیگران جایی ندارد. هر چه که هست حقیقتی طبیعی در پهنه شرایط عاری از خودپرستی می‌باشد. این ویژگی‌ها احساس خوبی از مردم برایحرمت و شان دارد، و هویت آن با این سرچشمه‌های طبیعی عجین می‌باشد.

در این ترسیم سیمای انسان اصیل، و یافتن هویت اوست که می‌توان چهره مخدوش هویتی خودخواهانه را به تصویر کشیده و علل واقعی نادیده انگاشتن حقوق دیگران، نابرابری، و بی عدالتی را جستجو کرد. با پیدایش زندگی اجتماعی، قویترین "قدرت خود را به نوعی حق و اطاعت را به وظیفه تبدیل کرد. از این روی، حق قوی‌ترین، که اگرچه از نظر همه به‌طور طعنه‌آمیز به‌نظر می‌رسد، واقعاً به‌عنوان یک اصل اساسی مطرح شد". (۳۷) این اولین انحراف از خاستگاه طبیعی انسان اجتماعی است. مشکل اولیه انسان در این مرحله از روابط اجتماعی در این است که آزادی طبیعی را نادیده گرفته و در نتیجه دچار فساد شده است. انسان فاسد می‌شود، زیرا اگرچه فرمان طبیعت را احساس می‌کند، اما احساس می‌کند که آزاد است بدون توجه به انگیزه‌های طبیعی، خواسته های خود را به پیش ببرد. مردمانی هم که به رفتارها و معیارهای جامعه خود عادت کرده‌اند، همیشه آن ظواهر فریبنده را در نظر می‌گیرند: "عزت

بدون فضیلت، عقل بدون خرد، و لذت بدون شادی" (۳۷) در ردیف فضایل اجتماعی قرار می‌گیرند. انسان همه توانایی ها و ذهنیت خویش را برای توسعه جامعه خویش بکار می‌گیرد، اما همه اینها برخلاف قانون طبیعت جریان می یابند. آیا چنین شرایط غم انگیزی آزادی و برابری ذاتی ذات انسان را از بین نمی برد؟

یک نکته متناقض در انتقال از وضعیت طبیعی به وضعیت اجتماعی زندگی وجود دارد که نه از طبیعت انسان، بلکه از رابطه انسان با جامعه ناشی می‌شود. اما، این حرکت اجتناب ناپذیر است. انسان برای انسان بودن و متمایز شدن از حیات حیوانی طبیعت، نیازمند این است که با همنوعان خود در ارتباط جمعی زندگی کند. علاوه بر این، انسان به منظور شناسایی خود به عنوان انسان، نیازمند خودسازی است. خودآگاهی بدون زندگی اجتماعی که در آن او به عنوان یک انسان شناخته شود، بی معنی خواهد بود. وضعیت جدید زندگی مستلزم قوانین و مقررات لازم برای تنظیم زندگی اجتماعی است و در این میان قوانین مالکیت بیش از همه نمایان است. اما خود قوانین مالکیت به خودی خود پایه و اساس همه نابرابری‌ها را در جامعه ایجاد می‌کند، زیرا در یک بافت اجتماعی است که قوی ترها به دنبال دستیابی به قدرت بیشتر از دیگران هستند. در این شرایط انسان به سمت امیال غیرطبیعی مانند شهرت، ثروت و قدرت سوق داده می‌شود. این دید از وضعیت غیر طبیعی نشان می‌دهد که:

> بیشتر بیماری‌های ما ساخته خودمان هستند. ما می‌توانستیم با حفظ سبک زندگی ساده، منظم و منزوی که طبیعت برای ما تجویز کرده است، تقریباً از همه آنها جلوگیری کنیم. (۱۲)

به هر حال انسان به زندگی اجتماعی نیاز دارد و راهی برای بازگشت به حالت گمشده طبیعت وجود ندارد. مانند تقریباً همه فیلسوفان سیاسی، روسو در اینجا به این نکته حیاتی ذهن خود را مشغول به این پرسش مهم کرده است که چگونه در زندگی اجتماعی، آزادی، استقلال، و برابری که در وضعیت طبیعی وجود داشتند، بازگردانده شوند؟ چگونه می‌توان چنین فرآیند انسان سازی جامعه، یعنی زندگی با یکدیگر برای خیر عمومی و توسعه انسانی، را بدون فرواقتادن به خودخواهی دنبال کرد؟ پاسخ روسو به این پرسش ها در نظریه قرارداد اجتماعی قرار دارد که براساس آن جامعه از اعضای خود با اراده عمومی محافظت می‌کند. زندگی اجتماعی به این معنا تبدیل به فرآیندی انسان‌ساز می‌شود که در ن انسان‌ها به هم وابسته و پیوسته بوده ،اما مانند گذشته آزاد می‌باشند. به این معنا که انسان حقوق خود را نه به یک

فرد خاص یا گروهی از افراد، بلکه به همه آنها تسلیم می‌کند که از طریق آنها بر هر یک از دیگران معادل آنچه را که از دست می‌دهد به دست می‌آورد.

مشکل یافتن شکلی از انجمن است که با تمام نیروی مشترک از شخص و اموال و خواستهای او محافظت نماید، و در حالی که در این شکل اجتماعی فرد خود را با دیگران متحد می‌سازد، همچنان به تنهایی از خود اطاعت کند و مانند قبل آزاد باقی می‌ماند . این طرح اساسی جامعه ای آرمانی است که قرارداد اجتماعی راه حلی برای آن ارائه می‌کند. با قرارداد اجتماعی مورد نظر روسو، زندگی اجتماعی نابالغ گذرای گذشته به جامعه مدنی متشکل از شهروندانی تبدیل می‌شود که در آن حقوق سیاسی افراد حفظ می‌شود، ضمن اینکه آنها را به احترام و پایبندی به منافع عمومی متعهد نگه می دارد. به عبارت روشنتر، با انتقال از وضعیت طبیعت به شرایط اجتماعی، آزادی‌ها ذاتی نیز از نگرش و تفاسیر ابتدایی خود به آزادی‌های اجتماعی قانونمند شامل حقوق مدنی و سیاسی همه افراد جامعه دگرگون شده و تکامل می یابند. مشاهده می‌شود که در این شکل اجتماعی، اراده عمومی بازتاب دهنده حقوق فردی است. دراین نوع جامعه وظیفه و منافع با یکدیگر می‌آمیزند، و مفهوم دوست داشتن خود در پرتو خیر عمومی توجیه می‌یابد، در حالیکه آزادی‌های مردم نیز محترم شمرده می‌شود.



نظریه قرارداد اجتماعی نکته مهمی را برجسته می‌کند که برای بحث ما در مورد شکل‌گیری هویت اجتماعی و تفاوت‌های ناشی از آن بسیار مهم است. نکته اینجاست که این نسخه از قرارداد اجتماعی افراد را در پیوندهای جمعی ادغام می‌کند بگونه‌ای که در آن تصور فردی انسان از خویشتن خویش با نوعی تعهد به منافع جمعی و خیر عمومی می‌آمیزد. در حقیقت، احساس "من" با تعهد "ما" به آن "من" با یکدیگر پیوندی گسست ناپذیر پیدا می‌کنند. این اجتماع جدید، تجمع افرادی نیست که جامعه خود را براساس روابط فردی شکل داده‌اند. بلکه هر فرد به عنوان غایتی برای جامعه ای تبدیل می‌شود که در آن کل و جزء در یکدیگر ادغام یافته‌اند. در این جامعه، "هر یک از ما تمام قدرت خود را تحت هدایت عالی اراده

عمومی قرار می دهیم و در ظرفیت مشارکتی خود برای آن، هر عضو جامعه را به عنوان بخشی جدایی ناپذیر از کل دریافت می شناسیم". (روسو، ۱۷۶۲: ۷) این اراده کلی، موجودی اخلاقی متمایز از موجود طبیعی را به وجود می‌آورد. همچنین یک بدنه جمعی اخلاقی از افراد عمومی را فراهم می‌کند.

> مجمع انسانی از تعداد اعضایی تشکیل شده است که دارای رأی هستند و از این عمل وحدت، هویت مشترک، حیات و اراده خود را دریافت می‌کند... کسانی که در آن مجمع انسانی مشارکت دارند، به طور جمعی نام افراد را به خود می‌گیرند، و به طور جداگانه شهروند خوانده می‌شوند. آنها در قدرت حاکمیتی سهیم هستند، در حالیکه موضوع قانون نیز به حساب می آیند. (۷)

این نسخه از قرارداد اجتماعی مانند قراردادی است که به موجب آن روابط متقابل بر مبنای رابطه انحصاری هر جزء جامعه به اراده کلی به تعلیق در می‌آید، و اراده عمومی افراد را که در یک کل سازمان وار تجلی یافته است، جایگزین آن می‌سازد. به همین دلیل، همیشه حقیقی و به نفع عمومی است؛ زیرا اجزای آن جامعه به درستی و براساس اراده عمومی عمل می‌کنند. مردم به خاطر جامعه ای که در آن تمایز بین عام و خاص نمی‌تواند معنی داشته باشد، دوست داشتن خود را به دوست داشتن همه ما، اما با حفظ آزادی‌های بنیادین، تبدیل می‌سازند. در اینگونه جوامع همواره زبان خیر عمومی رایج است و گفتمان عمومی را شکل می‌بخشد. یک چنین جامعه ای مجموعه‌ای از افراد نیست که از طریق یک فرآیند سیاسی مبتنی بر سازش شکل گرفته باشد، بلکه شرط سیاسی اتحادی را افاده می کند که عموم مردم و اراده افراد را همراه با یکدیگر برای منافع عمومی ملزم می‌سازد.

به طور خلاصه، راه حل روسو برای از میان برداشتن تضاد بین آزادی و الزامات زندگی اجتماعی، این نظریه ویکو یادآوری می‌نماید که جامعه ساختاری اجتماعی است که با اراده افراد به وجود آمده، با نیازهای آنان و تحولات تغییر می‌پذیرد، و در درون و متن شرایط اجتماعی خود را مورد ارزیابی و بازسازی مجدد قرار می‌دهد. این پویایی اجتماعی در پهنه های فرهنگی و هویتی مختلف جلوه های متفاوتی از خود نشان می‌دهد، و هویت‌ها را نیز مطابق با آن معیارها و تحولات گوناگون و متفاوت متبلور می‌سازد. در امیلی این بحث حیاتی به شکلی دیگر امتداد یافته است. این اثر، به درک خوانندگان خود در زمینه چگونگی حل تعارض بین آزادی و الزامات زندگی اجتماعی کمک می‌کند. در اینجا مفهومی از انسانی جدید

در یک جامعه سیاسی به تصویر کشیده می‌شود که در درون او حقیقتی اصیل ریشه دوانده و به او احساس خویشتن اجتماعی را افاده می‌کند. در این اعماق است که انسان از یکسو هویت شهودی خود را می‌یابد، و از دیگر سو معنای شهروندی را به روشنی به نمایش می‌گذارد. بن نظر روسو، چنین حقیقتی را نمی‌توان از اصول فلسفه عالی دریافت، بلکه باید آن را در اعماق درون خویشتن خویش و صدایی که از آن برمی‌آید جستجو کرد. این حقیقت متعالی شبیه یک زندگی با فضیلت است که با صدای طبیعت که از درون شنیده می‌شود:

> ما حساس به دنیا می‌آییم و از بدو تولد به بعد به طرق مختلف تحت تاثیر محیط خود قرار می‌گیریم. به محض اینکه از احساسات خود آگاه می‌شویم، تمایل پیدا می‌کنیم به دنبال چیزهایی باشیم که این تمایل را باعث می‌شوند، ابتدا به دلیل خوشایند یا ناخوشایند بودن، سپس به دلیل مناسب بودن یا نبودن آنها، و در نهایت به دلیل قضاوت‌هایی که از طریق اعتقادات ما نسبت به آنها شکل می‌گیرد، و از خوشبختی و خوبی که عقل به ما می‌آموزد. این تمایلات با رشد عقلانیت قوت و ماندگاری پیدا می‌کنند، اما در اثر موانعی مانند عادات ها، و کم و بیش با تعصبات منحرف می‌شوند. قبل از این تغییر آنها همان چیزی هستند که من آن را طبیعت درونی می‌نامم. (روسو، ۱۷۶۲: ۷)

حال اگر به مباحث پیشین بازگردیم و دوباره موضوعات دوست داشتن خویش و غرور ناشی از نخوت و خودپرستی را مرور کنیم، بهتر می‌توانیم ارزش‌های ناشی از زندگی پر فضیلت انسان جدیدی که در پرتو اراده عمومی خود را یافته است، دریابیم. موضع خودپرستی و غروروداست کمک می‌کند تا علل و سطوح فساد اجتماعی که در همه جاگسترش یافته است را بتوانیم دریافته و توضیح دهیم. در حالی که دوست داشتن خویش به عنوان انگیزه اصلی و درست طبیعت برای همه انسان‌ها تلقی می‌شود، خودپرستی و خودشیفتگی انسان را از طبیعت اصیل خود دور ساخته، و در نتیجه موجبات جدایی از از دریافت طبیعی خویش و احساس انسان بودن را فراهم می‌آورد. این شرایط از دست دادن هویت انسانی، و به عبارت بهتر بحران هویت در دنیای امروز است؛ زیرا در این بحران جایی برای انگیزه درونی باقی نمانده است. در عوض، انسان‌ها به مزایایی غیرقابل تصور دست یافته‌اند، اما هویت آنها به این مزایا وابسته شده است. در این شرایط آزادی‌های اصیل به خاطر منافع متقابل در فضایی به شدت رقابتی برای مقام، ثروت، و موقعیت قربانی می‌شود. جامعه سیاسی پشتوانه های

فضیلت های انسانی را از دست می‌دهد، و به عرصه رقابت‌های افسارگسیخته برای منافع بیشتر و خودپرستی عمیقتر و گسترده‌تر تبدیل می‌شود. باری عبور از این بحران هویت می‌بایست باردیگر خود را مهیای شنیدن صدای درون نماییم.

> صدای درون را همه می‌توانند دریابند، اما تعداد کمی آن را می‌شنوند. اگر ما قادر به شنیدن آن صدا نیستیم، به دلیل همان خودخودهی است که صدای درونی را برای الهام بخشیدن به اقدامات نادرست جعل می‌کند. بنابراین، ما نیازی به روشنگری بیشتر با دلیل بیشتر و یادگیری بیشتر نداریم. بلکه باید عادت قلبی داشته و نسبتی با درون خود برقرار سازیم. به این ترتیب است که می‌توانیم صدای درون را بشنویم. در پرتو ندای درونی است که ما اعمال خود یا دیگران را خوب یا بد قضاوت می‌کنیم. و این اصلی است که من آن را وجدان می‌نامم. این صدا منبع واقعی بهتر بودن است. (۲۵)

روایت روسو از صدای درون برای بازگشت به خویشتن انسانی خود، می‌تواند راهی برای عبور از بحران هویت بازگشاید. این روایت می‌آموزد که خود را از درون، از انگیزش‌ها و تکانه‌های وجودش، و آنچه طبیعت برای برای ما مهم می‌داند، در یافته و بشناسیم. از این روی، برای انسان راهی اصیل برای شناخت خود و جهان فراهم می‌آید که به موجب آن می‌تواند خود را از بحران بی هویتی و عرق گشتن در سطوح نازل زندگی نجات دهیم. انسان می تواند، و باید با انطباق هویت خویش با اصالت ندای درونی، زندگی سعادتمندی برای خود، و نیز دیگران فراهم آورد. این توانایی امکان پذیر است زیرا نه تنها انسان قادر به غلبه بر خودخواهی و فزون طلبی است، از نظر اجتماعی نیز می‌تواند بلوغ یابد. این انسان امکان زندگی معنادار مشحون از شادی را می‌تواند تجربه کند، ضمن اینکه در زمینه گشودن را اصیل خویش به این نوع زندگی انسانی با همنوعان خود از نقطه نظر هویتی متفاوت خواهد بود. اگر انسان مسیر اصیل خود را برای زندگی خود را می‌تواند داشته باشد، همه دیگر انسان‌ها نیز یک چنین ظرفیتی را دارند. یافتن حس خویشتن خویش، و دستیابی به هویت اصیل از یک چنین ظرفیتی سرچشمه می‌گیرد، ضمن اینکه هر کس ظرفیت خود برای یافتن خویش را به گونه‌ای متفاوت از دیگران توسعه می‌بخشد. بنابراین، اگرچه هر انسان خودآگاه احساس شخصیت خود را به گونه‌ای متفاوت با دیگران دریافت می‌کند، هیچ خود را در جایگاه بالاتری نسبت به دیگران قرار نمی‌دهد. همه مردم ظرفیت انسانی خود را به طریقی اصیل که از

طریق ارتباط با درون یافته‌اند، توسعه می بخشند، اما هرکدام آن خویشتن یابی را به گونه‌ای متفاوت از دیگران به نمایش می گذارند. در نتیجه باید پذیرفت که تفاوت در هویت حقیقتی در زندگی اجتماعی است. ما هویت خود را شکل می‌دهیم و برای شناخت متقابل تفاوت‌هایمان در یک جامعه گرد هم آمده و تعامل برقرار می سازیم.

به طور خلاصه، یادآوری می‌شود که انسان به دلیل داشتن هویت منحصر به فرد خویش، بگونه‌ای متفاوت از دیگران رفتار می‌کند، و با این تفاوت‌ها، تاریخ و توسعه فرهنگی خود را به شیوه ای متمایز از دیگران شکل می‌بخشد. اگر هر یک از ما مسیر واقعی خود را برای زندگی دنبال کنیم، باید همین اختیار و حق ذاتی را برای دیگرانی که به طریقه اصیل خود به دنبال یفتن خویشتن خویش و توسعه آن در جامعه می‌باشند، نیز احترام گذاشته و آنرا مورد شناسایی قرار دهیم. این شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی، اختلافات را به حداقل ممکن تقلیل داده، فشایی سازنده برای یادگیری متقابل ایجاد می‌کند، و مسیر را برای توسعه متوازن و پایدار در جامعه فراهم می‌آورد. در بخشی که به دنبال می‌آید، این مایه‌های قدرتمند ویکویی – روسویی برای تعریف هویت و عناصر سازنده آن استفاده می‌شود.

هویت و عناصر سازنده آن

شاید ساده ترین تعریفی که می‌تواند برای توضیح هویت بکار رود این است که آنرا را با مفهوم فردیت و توانایی برای بیان خویش در محدوده ای فراتر از فرد گرایی انتزاعی، معادل قراردهد.[۵۳] منظور از این بیان طرح این موضوع است که هویت درآغازین مرحله شکل‌گیری خود، از ادراکی عمیق در درونی‌ترین لایه‌های خویشتن خویش آغاز شده، و سپس در جهت شکل بخشیدن اجتماعی به این احساس هویت، از طریق تعامل با دیگران درسطح روابط اجتماعی توسعه می‌یابد. در این مقام است که هویت به معنی اجتماعی و مدرن واژه معنی پیدا می‌کند. درواقع هویت نه تنها بازگوکننده دریافت فرد از خویشتن خویش درسطح فردگرایانه می‌باشد، بلکه بیان چنین دریافتی را در بافت اجتماعی، ویژگی‌های تاریخی، و تعامل اجتماعی با دیگران به معرض نمایش می‌گذارد. طبیعی است که این تعریف با شاخصه-ها و معیارهایی پیچیده‌ای همراه می‌شود که ادراک و ساختار مفهوم هویت را با پیدایی تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی همراه می‌سازد. به‌عنوان مثال هویت فردی می‌تواند با قومیت، نژاد، مذهب، جنسیت، زبان، و فرهنگ همراه شود. به این معنی که، فرضاً یک زن مسلمان

---

[۵۳] در اینجا فردگرایی معادل individualism و فردیت معادل individuality در نظر گرفته شده است. اولی ماهیتا خود-انگاشتی و انتزاعی است، درحالیکه دومی دارای ویژگی اجتماعی و عینی می‌باشد.

عرب زبان ایرانی، در ضمن به مشارکت گذاشتن ویژگی‌های انسانی خویش با دیگر بانوان، خود را از نقطه نظر هویتی با یک زن غیر باورمند به اسلام ترک زبان ایرانی متفاوت می‌بیند. در اینجا پرسشی که ذهن را به خود مشغول می دارد این است که این دو ذوات عقلایی ضمن برخورداری ذاتی از حرمت انسانی، یکسان چرا خود را از یکدیگر متفاوت می بینند؟ یعنی اینکه چه چیزی باعث می‌شود تا انسان‌ها هویت خویش را در متن تفاوت‌های فرهنگی، زبانی، ملی، و یا قومی تعریف نمایند؟ درسطح اولیه دریافت خویشتن خویش، هویت ماهیتی یکسان و بدون تفاوت بخود می‌گیرد زیرا خویشتن خویش را در افق فردگرایانه‌ای که برای خود در نظر گرفته است، به تصویر می‌کشد. از این بابت است که به‌عنوان مثال می گوییم همه ما به دلیل ذات انسانی خود دارای حرمت و کرامت یکسانی هستیم. این حرمت و یا ارزش انسانی، که به هیچ وجه قابل چانه زنی و یا خرید و فروش در بازار روابط اجتماعی و سیاسی نیست، باید همواره و در همه شرایط و در همه جای جهان مورد احترام عام و جهان‌شمول قرار گیرد. ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر این سطح اولیه دست‌یابی به تعریف هویت را به روشنی و وضوح توضیح داده است: "افراد بشر آزاد به دنیا آمده و از حیث کرامت و حرمت انسانی با هم برابرند. همگی دارای عقل و وجدان می‌باشند، و باید با یکدیگر با روحیه‌ای برادرانه رفتار کنند." مولانا محمد جلال الدین رومی این مفهوم خویشتن خویش را به عنوان نقطه اتکای اندیشه‌ورزی در باب یافتن خویش توصیف کرده است:

ای نسخـــــه اســـــرار الهـــی که تویـــی
وای آینـــه جمـال شـــاهی که تویــــــــی
بیرون ز تو نیست هرچه در عـالم هست
از خود بطلب هرآن چه خواهی که تویی

طبیعی است که هویت در سطح فردی آن جهان‌شمول بوده و قابل اطلاق به همه آحاد جامعه انسان‌ها می‌باشد، و از اینروی مایه و شالوده اصل عدم تبعیض در گفتمان حقوق بشر را شکل می‌بخشد. یعنی اینکه همه انسان‌ها به اعتبار انسان بودن خود، و در ذات خویش، صرف‌نظر از شرایط اجتماعی و سیاسی متفاوتی که در آن زندگی می‌کنند، با یکدیگر از حیث انسان بودن برابر می‌باشند. اما در بعد اجتماعی مفهوم، یعنی هنگامی که فردیت انسان در روابط اجتماعی توسعه یافته و محقق می‌شود، با ویژگی‌های منحصر به فردی همراه می‌شود که از درون آن هویت‌های متفاوت سرچشمه می‌گیرد. این تفاوت‌های هویتی اجتماعی ناشی از همان تلاش فرد برای یافتن خویش در دنیای دیگر آدمیان می‌باشد. این سطح دوم نیز در ماده دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر توضیح داده شده است: "هرکس می‌تواند بدون هیچ

گونه تمایزی، به ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر، و همچنین منشا ملی یا اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر وضعیت دیگر، از تمام حقوق و همه آزادی‌های یاد شده در این اعلامیه بهره‌مند گردد". از به هم پیوستگی این دو بعد شناخت و معرفت فردی گرایانه انسان از خویشتن خویش، و توسعه آن در متن و بافت روابط اجتماعی و سیاسی، هویت مفهوم می‌یابد.

بنابراین عناصر هویت را می‌توان به گونه‌ای ساده در پاسخ به سه پرسش بنیادین بازشناسی کرد. پرسش اول خود مشتمل بر دو پرسش به هم آمیخته است: من که هستم؟ و چگونه بدانم که هستم؟ پاسخ به این پرسش نیازمند برقراری سطح تماسی شهودی با لایه‌های درونی ناشناخته از خویشتن خویش است. این سطح تماس را می‌توان در تعاملی همپرسه[۵۴] با درون و غوطه‌ور شدن در ژرف‌ترین لایه‌های هستن خویش توضیح داد. این تماس شهودی موجب می‌شود تا فرد می بتواند خویشتن خود را ادراک کرده و بازیابد.[۵۵] ادراک شهودی خویشتن خویش در اولین سطح تماس درونی، به‌عنوان اولین عنصر درتعریف هویت، ماهیتی خود–انگاشتی[۵۶] و فردگرایانه دارد، و این فردگرایی به این معنی است که ار متن عینی روابط اجتماعی منتزع و مجزا می‌باشد. به بیان ژان ژاک روسو، این سطح از شناخت هویت خویش راهی برای یافتن آرامش با خویش است؛ احساسی که شیرین‌ترین بعد حیات انسان را در بر می‌گیرد.[۵۷] در حقیقت، نوعی همپرسگی صمیمانه و نزدیک پدیدارشناسانه و آمیخته با خویشتن خویش شکل می‌گیرد، بدون اینکه این خویشتن فرصت داشته باشد در جایگاه اجتماعی شدن، یعنی ماهیتی اجتماعی به خود گرفتن، قرار گیرد. در این مرحله خود–انگاشتی و فردگرایانه شکل‌گیری هویت یعنی ادراک خویش بدون سمت و سوی اجتماعی، امکان قرارگرفتن درافق معنایی ارزشمند جامعه و ارزش‌های گروهی و جمعی امکان پذیر نمی‌شود. این مرحله اولیه، ادراک هویت فاقد بعد تاریخی است زیرا در اعماق خویشتن فرد و جدای از ابعاد عینی جامعه و حضور در آن به دست آمده است. به همین دلیل، هویت خود–انگاشتی ماهیتی بیطرفانه بخود می‌گیرد که عاری از قضاوت اخلاقی بوده و قابل بحث در همه ادوار

---

[54] Dialogical

[۵۵] در اینجا ادراک درونی خویش را معادل the attainment of the self در نظر گرفته ام.

[56] Subjective

[57] Le sentiment de l’existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur.

حیات انسانی می‌باشد. درواقع ویژگی انسانی است که با احساسی شهودی قوام می‌گیرد ولی تا تجسم یافتن در هویتی اجتماعی هنوز فاصله زیادی دارد. روسو این تلاش برای ادراک واحساس بودن را "عشق به خویش"[۵۸] تفسیر کرده و آنرا امری طبیعی و لازمه سندیت و موثق بودن ادراک فردی می‌داند به این دلیل که این احساسی ذاتی و اولیه است که همواره با انسان همراه می‌باشد. (روسو، ۲۰۱۰: ۳۶۳) گویی صدایی از اعماق سکوت درون فرد او را به همپرسگی صمیمانه و بی‌واسطه برای شناخت خویشتن خویش فرا می‌خواند.

ادبیات عرفانی فارسی این تماس صمیمانه و همپرسگی بیواسطه اولیه[۵۹] برای کشف و ادراک شهودی خویش را در قالب همدلی تعریف می‌کند. به‌عنوان مثال مولانا محمد جلال الدین رومی آنرا به "همدلی از هم زبانی خوش تراست" تعبیر می‌کند. در جایی دیگر آنرا با لطافت زیباتری بیان می‌کند:

نه مرادم نه مریدم نه پیامم نه کلامم نه سلامم نه علیکم
نه سپیدم نه سیاهم
نه چنانم که تو گویی
نه چنینم که تو خوانی
و نه آنگونه که گفتند و شنیدی
نه سمائم نه زمینم
نه به زنجیر کسی بسته ام و بردهٔ دینم
نه سرابم نه شرابم
نه برای غم تنهایی تو یار شبابم
نه گرفتار و اسیرم
نه حقیرم
نه فرستادهٔ پیرم
نه به هر خانقه و مسجد و میخانه فقیرم
نه جهنم نه بهشتم
چُنین است سرشتم

[58] *Amour do soi*
[59] Intimate contact with oneself or the intimate dialogue with oneself.

به همین سان، منصور حلاج ترجمان دیگری از این صدای درون برای یافتن اعماق هستن خویش را با آرزویی شورانگیز برای ازمیان برداشتن منیت فردی توضیح می‌دهد که درنتیجه آن با ادراک اصیل هویت خویش انسان می‌توان به مقام بقا برسد. "بینی و بینک اِنّی ینازِعُنی/ فَارْفَعَ بِلُطْفِک اِنّیی مِنَالبَین". اندیشه‌های بودایی از میان برداشتن همین منیت برای پاسخ یافتن به پرسش "من که هستم" را با عنوان "هیچ بودن" معرفی می‌کند؛ یعنی اینکه برای قرارگرفتن در جایگاه همپرسگی بیواسطه برای ادراک خویش واژه های "من" و یا "مال من" موانعی اصلی هستند که مسیر ادراک خویش را مسدود می‌سازند. (لاما، ۲۰۰۵) شاید مناسب باشد اشاره کوتاهی هم به نگرش صوفیانه مسیحی "اکهارت" داشته باشیم که در بحث "یافتن خداوند بدون نیاز داشتن به مفهوم خدا" می گوید که تنها از طریق فرو رفتن در اعماق حقیقی ترین لایه‌های خویشتن خویش است که عالم الهی به روی چشم انسان باز می‌شود.[۶۰] (دمکوویچ، ۲۰۰۵: ۸۵) پس باید به اعماق فرو رفت تا صدای درون را باز شناخت. در این شرایط است که حالتی ادراکی و شهودی برای دریافت هستن حقیقی خویش از درون برای فرد فراهم می‌شود.

پرسش دوم برای دریافت مفهوم هویت را می‌توان اینگونه مطرح ساخت: در کجا و در کدامین مقام اجتماعی قرار دارم؟ این پرسش، عنصر دومی را در تعریف هویت به میان می‌آورد به این معنی که تعریف هویت تبیین کننده چگونگی عبور از شناخت شهودی درونی خویشتن خویش به سوی هویت اجتماعی یافتن می‌باشد. در ارتباط با این عنصر، پرسش در کجا هستم، با توانایی فرد در بیان خویشتن خویش در محدوده ای فراتر از ادراک خود-انگاشتی ارتباط پیدا می‌کند. و بنابراین همپرسگی را از سطح اولیه بی‌واسطه با خویشتن خویش به سمت و سوی "شدن" یا به عبارت بهتر به سوی نوعی همپرسگی اجتماعی و در جایگاه مشارکت در شکل‌گیری روابط اجتماعی قرار می‌دهد.[۶۱]

روزها فکر من اینست و همه شب سخنم
که چرا غـــافل از احـــوال دل خویشتنم
زکجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود؟
به کجا می‌روم؟ آخر ننمائی وطنم

---

[60] “It is through our coming to know the truest self that we are transformed into something divine". Eckhart’s notion of *deiformity*, a person’s conformity to this underlying reality of Godliness, is critical in his understanding . . . of the soul.
[61] Mediated/social dialogue or contact.

جنبه برجسته این همپرسگی هویتی این است که فردیت را به حضور فعال در محور تعاملات اجتماعی فراخوانده و او را به حق و تکلیف ملزم می‌سازد. درحقیقت با این همپرسگی که در سطحی بالاتر از تماس صمیمی و بی‌واسطه با خویشتن خویش انجام می‌گیرد، فردیت جامه بازیگری اجتماعی پوشیده و هویت درونی را به هویتی بیرونی و در میان گروه ارتقا می‌بخشد. لذا شخصیت و یا خصوصیات شخصی و منحصر به فرد خود را به معرض نمایش می‌گذارد. درحالیکه در تماس صمیمی با خویش و مرحله اول همپرسگی، انسان فرد درپی شناختن خویشتن خویش است، در مرحله دوم همپرسگی، یعنی قرارگرفتن در مرکز روابط اجتماعی ویژگی‌های فرهنگی–هویتی فرد مورد شناسایی اجتماعی قرار می‌گیرد. اولی نوعی تماس صمیمی و همپرسگی بی‌واسطه و شهودی با خویش است، در حالیکه در مرحله اجتماعی شدن، همپرسگی با واسطه دیگران برای تعریف و تثبیت جایگاه اجتماعی صورت می‌گیرد. درسطح فردگرایانه همپرسگی، فرد خود را بواسطه نگرشی عمیقا درونی و معتبر برای ادراک خویشتن خویش فرا می‌خواند. درسطح اجتماعی این ادراک و یا شناختن خویش از طریق تعامل با دیگران حاصل می‌شود. دراین سطح ویژگی‌های بالقوه فرد فرصت تحقق یافته و راه خود را به سوی شکوفایی انسانی در متن شرایط اجتماعی باز می‌کند، و استعدادهای درونی خود را به عنوان موجودی اجتماعی و پیوسته درحال شدن ارتقا بخشد. از این بابت است که سطح دوم همپرسگی ابزاری غیرقابل اجتناب برای شکوفایی فردیت، و به عبارت بهتر شکل‌گیری هویت اجتماعی می‌باشد. طبیعی است که دراین تعامل اجتماعی افق معنایی شهودی به چارچوبه و افق‌های معنایی عینی و مبتنی بر اجماع تطور پیدا می‌کند. به عبارت بهتر، با عبور از یافتن خویشتن خویش برای خویش و رفتن به سوی تعامل با خویشتن‌هایی که آنها نیز در پی یافتن خویشتن خویش در عرصه عینی و عملی جامعه هستند، هویت از مجاری خود–انگاشتی فراتر رفته و در ابعاد اجتماعی و جمعی تبلور می‌یابد. در این مقام است که فرد در می‌یابد در کدامین مقام اجتماعی قرار دارد. می‌تواند خود را در میان ذوات عقلایی و در متن و مرکز تعاملات اجتماعی کشف کرده و نیروهای بالقوه خویش را به مرحله اجرا در آورد.

با توجه به این توضیحات ، می‌توان به درک رابطه میان احساس و ادراک خویشتن خویش و تحقق آن در تعاملات اجتماعی و سپس ارزیابی آن از طریق تعامل ما با کلیم های خود[۶۲] در بستر تعاملات اجتماعی نزدیک شد. در این مرحله تکاملی در شکل‌گیری هویت اجتماعی، فردیت از حوزه بی‌واسطه همپرسگی با خویش به سمت تعریف و استقرار مفهومی از زندگی

---

[62] Social interlocutors

از طریق تعامل با دیگران هدایت شده و در واقع "من" فردی[63] انتزاعی منفک و جدا از جامعه را به حضور یک "ما" ی گروهی فعال برای حفظ منافع جامعه و خیر عمومی ارتقا می‌بخشد.[64] (گاست، ۱۹۶۹) از طریق این رابطه اجتماعی با دیگران است که هویت خود-انگاشتی تکامل یافته و در نقشی اجتماعی که می‌توان آنرا هویت اجتماعی دانست متبلور می‌سازد. بنابراین، از طریق قرارگرفتن در چارچوبه افق معنایی ساختاری جمعی و ارزش‌هایی که جامعه آنها را برای حیات خود حیاتی می‌داند، هویت اجتماعی تعریف می‌شود. فیلسوف اسپانیایی، خوزه ارتگا، به این دگرگونی در فرآیند دریافت خویشتن خویش و رسیدن به هویت اجتماعی، با نگاهی همپرسه نگاه می کند که به موجب آن ابعاد صمیمی شناخت خود-انگاشتی از طریق عرصه اجتماعی با ابعاد هستی شناسانه فعال و مسئول تبدیل می‌شود. او به درستی فردگرایی انتزاعی و بریده از متن اجتماعی را نمی‌تواند با هویت انسانی معادل بداند، و بلکه هویت را به دریافت انسان از خویشتن خویش در همپرسگی را دیگران وابسته می‌سازد. در این نگرش، مفاهیم اجتماعی، نسل ها، ارزش‌های مشترک ولی در حال تغییر، و در نهایت خرد جمعی تاریخی با یکدیگر می‌آمیزند تا تعریفی از هویت را به نمایش بگذارند که در مرکز جامعه، روابط و تعاملات، نیازهای آن، و پیوستگی ها و گسستگی ها قرار می گیرد. بنابراین، اصل تداوم ذاتی حیات انسانی، هر نوع گسست میان فردیت شهودی خود-انگاشتی و هویت اجتماعی همپرسه را از میان برداشته و انسان‌ها را ذواتی خردمند می نگرد که پیوسته در چارچوبی کلیم وار با دیگران خود را در می‌یابد، آنرا مورد بازنگری قرار داده، و باز تعریف می‌کند. اما در همه این ادوار دگرگونی‌ها این انسان است که به عنوان عامل عقلایی مستقل تصمیم گیرنده عمل می‌کند. دریافت هویت خویش و ساختن آن در مرکز روابط اجتماعی، مفهوم انسان بودن را از محدودیت‌های تحمیلی خویشتن زیست شناسانه رها ساخته، و درعین حال عقل‌گرایی انتزاعی را نیز به خرد جمعی تاریخی فرا می‌خواند. به همین دلیل است که هویت اجتماعی محصول حیاتی انسانی است که در مسیر تحولات تاریخی و با اراده خود انسان شکل گرفته است. این شکل‌گیری هویت در متن روابط اجتماعی، ضمن تایید و تاکید بر خود-انگاشتی به عنوان نقطه آغازین اندیشه کردن در باب هویت، ایستایی در آن و گریز از اجتماعی شدن را مانعی بر سر راه ادراک و شکل‌گیری هویت حقیقی اجتماعی می‌داند. به این قطعه از جلال الدین رومی دقت نماییم:

ای بسا ظلمی که بینی در کسان
خوی تو باشـد درایشان ای فلان

[63] A disengaged self
[64] I am I and my circumstances.

اندر ایشان تافته هستی تو
از نفاق و ظلم و بدمستی تو
آن تویی و آن زخم بر خود می زنی
بر خود آن دم تار لعنت می‌تنی
در خود آن بد را نمی‌بینی عیان
ورنه دشمن بوده ای خود را به جان
چون به قعـــر خوی خود انـــدررسی
پس بدانی کز تو بود آن ناکسی
پیش چشمت داشتی شیشه کبود
زان سبب عالم کبودت می‌نمود
گرنه کوری این کبودی دان ز خویش
خویش را بد گو مگو کس را تو بیش

این درواقع یک ویژگی اساسی زندگی انسانی است که او را به‌عنوان موجودی ذاتاً همپرسه و تعامل گر معرفی کرده و از این طریق احساس کامل انسان بودن را برای او فراهم می‌آورد. تعامل اجتماعی فردیت شهودی را به توانایی عمل اجتماعی، پذیرش نقش‌ها، قبول حقوق و مسئولیت‌ها تبدیل ساخته و پایه‌های هویت اجتماعی را بنیان می‌گذارد که از طریق آن جامعه انسان‌ها و مفاهیم مربوط به شهروندی معنا پیدا می‌کنند. در این تعریف از هویت، انسان‌ها موجوداتی به لحاظ ذاتی همپرسه کننده متصور می‌شوند که از طریق تعامل با دیگران فردیت خود را به هویت اجتماعی تبدیل می‌سازند. این ویژگی تعامل گری متقابل با دیگران، با توانایی برای بیان فردیت تضادی ندارد بلکه جنبه اساسی و غیر قابل انکار تحقق آن می‌باشد. فرد تنها وقتی احساس انسان عینی به خود پیدا می‌کند که با دیگران چنین رابطه‌ای را برقرار سازد. با تعامل اجتماعی و تاریخی، احساس خویشتن خویش به هویت اجتماعی گسترش داده شده و نوعی مشروعیت برای دستیابی به یک فضای مشترک ایجاد می‌کند که در آن انسان‌ها یکدیگر را به عنوان عناصر یک هویت جمعی می شناسند و همچنین تفاوت‌هایی که مشخص کننده خاص آنان است را مورد شناسایی و تصدیق قرار می‌دهند. به بیان چارلز تیلور حیثیت وجودی انسان از این شخصیت همپرسه آگاه است زیرا که این ویژگی مشخصه ادراک انسانی است. فهم انسان اساسا از خودش و ادراک عینی آن در جامعه ماهیتی همپرسه دارد. (تیلور، ۱۹۹۵: ۲۳۰) در واقع، هرچند که انسان‌ها در تعامل شهودی رابطه‌ای مستند و معتبر با خویشتن خویش ایجاد می‌کنند، در مسیر تکامل هستی شناسانه خویش، یعنی پا گذاشتن به عرصه اجتماعی شدن، آنرا با دیگران به گونه‌ای سازنده به تعامل می گذارند و با

هویت‌های دیگران که با همان هدف در حال تعامل اجتماعی هستند، رابطه شناسایی متقابل برابری تفاوت‌های شخصیتی و هویتی برقرار می‌کنند. بنابراین، هویتی آنی است که از طریق جاری شدن در فرآیندی اجتماعی ساخته شده، و انسان به عنوان خالق جهان اجتماعی خویش ویژگی‌های هویتی خود را تعریف می‌کند و با دیگران به شیوه‌ای همپرسه به اشتراک می‌گذارد.

یکی از ابعاد مهم هویت اجتماعی این است که فرد را صرفا و از منظر رفتار عقلایی محصور در نگرش فردی نمی‌بیند، بلکه به سرشت طبیعی او به‌عنوان موجودی تعامل گر می‌نگرد که همواره در تلاش برای گسترده‌تر کردن دیدگاه خویش برای امکان مشارکت در ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی مشترک به دیگران می‌باشد. در اینجا باز همان مفهوم انسان به عنوان خالق، و مخلوق، جهان اجتماعی خویش، و به عنوان "من خودم هستم و شرایط اجتماعی خویش" باز هم ضرورت تکرار را ایجاب می‌کند. هویت نه منتزع و بریده از حیات اجتماعی است، و نه محصول ناب حیات اجتماعی. رابطه میان این دو از نوع متقابلاً ساخته شده و پیش برنده است. نقطه تلاقی این دو جایی است دو سطح همپرسگی شهودی و اجتماعی یا یکدیگر ملاقات کرده و هویت اجتماعی فعال کنشگر سازنده را تعریف می‌کند. بنابراین هویت اجتماعی با دواندن ریشه در پیش زمینه‌های تاریخی خویش، با واقعیات، مشکلات، و نیازهای جامعه پیوند ناگسستنی ایجاد می‌کند. بنابراین، هویت اجتماعی برآیند هم‌نهادین عرصه اندیشیدن انسان در باره خویش و حیات اجتماعی خویش است. از اینروی، همه ادوار تاریخی و گسست ها و پیوست های آن، با در نظر داشت تلاشی برای کاوش پیرامون حقیقت هستی شناسی انسان صورت می‌پذیرد، در تعریف و برساختن هویت تاثیر گذارند. در این فرآیند یافتن خویش، هر فرد و هر مجموعه‌ای از افراد حقیقت هویتی خود را از منظر ادراک تاریخی خویش درک می‌کنند، اما همه اراده مستقل خویش را در این جستجوی خویشتن خویش عامل بنیادین و شالوده هویت تلقی می نمایند. از آنجاییکه ادراکات متفاوت از واقعیت‌های مختلف زندگی اجتماعی، و عناصر تاریخی دخیل در آن، همگی در جایگاه خود معتبر می‌باشند، همپرسگی اجتماعی و یا میان اجتماعی این فرصت را فراهم می‌آورد تا فرآیند یادگیری متقابلی بوجود آید. به همین دلیل هرچند که افق‌های معنایی افراد و جوامع با یکدیگر متفاوت می‌باشند، و این تفاوت‌ها در پهنه تحولات تاریخی جوامع نیز تفسیر می‌شوند، اما فرآیند همپرسه شکل‌گیری هویت اجتماعی می‌آموزد که هویت‌ها می توانند، و باید بتوانند، از یکدیگر یاد بگیرند، و یک "ما"ی فراگیر همپرسه را به‌وجود آورند که در سرنوشت و حیات هر فرد و یا گروه در گرو حفاظت از حیات و سرنوشت دیگری می‌باشد. جدول زیر می‌تواند توضیح دهد که چگونه مفهوم "ما"ی فراگیر تعریف می‌شود:

خویشتن خویش در صمیمی ترین لایه‌های ادراک شهودی	تحقق خویشتن خویش در متن روابط اجتماعی
خویشتن درونی یا هویت خود-انگاشتی	خویشتن برونی با ویژگی همپرسگی اجتماعی
خویشتن هستی شناسانه	خویشتن پدیدارشناسانه و تعاملگر
بود و هستن صرف؛ مجرد و منتزع از جامعه	تغییرات پیوسته از خود-انگاشتی به طرف اجتماعی شدن
خود-معطوف	معطوف به دیگران
خود-شیفته	خردگرا و منطقی

این امر ویژگی عنصر سوم تعریف هویت را معرفی می‌کند زیرا که نوع خاصی از افق معنایی اجتماعی را فراهم می‌آورد که به موجب آن گفتگوها درعمیقترین لایه‌های رفتار جمعی هماهنگی یافته و متقابلاً پیشبرنده می‌شوند. این به هم پیوسته بودن است که جهان هنجاری انسان‌ها و قضاوت‌ها در باره آنرا شکل بخشیده و جهت می‌دهد. و درست در اینجاست که در عرصه سیاسی می‌توان موضوع حقوق بشر ذاتی همه انسان‌ها و یا دمکراسی را به مرکز مباحث هویتی فراخوانده و آنرا در مقابل نظام‌های سیاسی مستبد و غیر دمکراتیک قرار داد. پرسشی که ضرورت توضیح این عنصر سوم در تعریف هویت را فراهم می‌آورد این است که "به کجا می خواهم بروم"، یا بهتر است بپرسیم "به کجا می خواهیم برویم". این درک از ویژگی‌های هویت اجتماعی این فرصت را فراهم می‌آورد تا درمورد ارزش‌های اخلاقی مشترک و مفهوم زندگی خوب با همنوعان خویش که همگی حضور هویتی خود را در عرصه شهروندی تعریف کرده‌اند، به دیدگاه‌های مشترکی دست یافته شود. در حالی که در شرایط شهودی ادراک خویشتن خویش تمایل داریم هستن انسانی خود را فراتر از یک ذات زیست شناسانه دریابیم، دریابیم و این دریافت ممکن است ما را از در دوگانگی و افتراق با دیگرانی که خود را به گونه‌ای دیگر در می یابند، درآورد، در تحقق خویشتن خویش در ابعاد اجتماعی می خواهیم بدانیم در کدامین جایگاه اجتماعی با دیگران می‌توانیم دیدگاه مشترکی درخصوص ارزش‌های حیاتی جامعه داشته باشیم. همین ارتقای سطح ادراک از فردیت و هویت شهودی به ابعاد اجتماعی در فضای انجام می‌پذیرد که در آن ما قضاوت‌های خود را به معرض نمایش می گذاریم. این قضاوت‌ها برخاسته از جایگاه‌هایی است که به لحاظ تاریخی در آن قرار گرفته ایم. بنابراین، تعامل اجتماعی ماهیتی اخلاقی بخود می‌گیرد زیرا همه امر تعامل داشتن با دیگران در خصوص این امر است که چه مفهوم و ویژگی‌های

اجتماعی می‌تواند زمینه‌های شکوفایی انسانی را فراهم آورد. درحقیقت، عبور از ادراک فردی هویت به سوی شکل گرفتن هویت اجتماعی پیش زمینه‌ای را فراهم می‌سازد که در آن سلایق و خواسته‌ها و نظرات و آرمان‌های مختلف معنا پیدا کنند. اگر پیش زمینه‌های تعامل گرایانه برای ارتقای شکوفایی انسانی نادیده گرفته شود، امکان خود–بیانی فرهنگی و هویتی هرگز فراهم نمی‌آید، گو اینکه گفتمانی مسلط و یک جانبه از هویت می‌خواهد هویت دیگران و جایگاه‌های تاریخی آنان را نادیده انگارد. این تمایل یک‌جانبه و خود شیفته فردی و یا جمعی اصلی‌ترین عامل محرومیت اجتماعی و در نتیجه بی عدالتی است. در اینجاست که باید یکبار دیگر یادآوری نمود که شکل‌گیری هویتی اجتماعی با تأملات عمیق اخلاقی همراه است.

عنصر سوم در تعریف هویت توضیح دهنده فرهنگی با واسطه است که عملاً به جهت‌گیری فرد در فهم ارزش‌های مشترک زندگی اجتماعی ارتباط پیدا می‌کند. زندگی اجتماعی انسان را ملزم می‌سازد تا در روابط همپرسه با همنوعان خود قرار گیرد تا بتواند نه تنها به شناختی متقابل از خویش و دیگران دست یابد، همچنین فرصت داشته باشد تا شیوه‌های لازم برای زندگی با معنا را از طریق همپرسگی و مشارکت با دیگران تعریف نماید. اهمیت تعامل و همپرسگی بگونه‌ای است که عملا بخش بزرگی از ادراک انسان از خویش، جامعه، و جهان و شیوه‌های شکل‌گیری و مشارکت فعال درآن را دربر می‌گیرد. از اینروی مفهوم هویت را نمی‌توان صرفاً براساس مبانی فردگرایانه و بریده از متن اجتماعی تعریف کرد چرا که حتی شناخت مستند و اصیل خویشتن خویش[۶۵] که مبانی حقوق انسانی را به معنی معاصر آن تشکیل می‌دهد، نمی‌تواند فارغ از حوزه تعاملات اجتماعی، جایگاه تاریخی افراد در آن، و نیز ارزش‌های مورد قبول ناظر بر رفتار عمومی باشد. بنابراین شکل‌گیری هویت اجتماعی ماهیتی سیال و پویا بخود می‌گیرد و در پاسخ به تحولات حوزه عمومی و نیازهای آن تغییر می‌پذیرد. هرگاه این تحولات گریزناپذیر اجتماعی نادیده انگاشته شوند، اساسا جایی برای طرح مفهوم هویت باقی نمی‌ماند. نگاهی ساده و گذرا به گفتمان های استبدادی، خواه مذهبی و خواه غیر مذهبی، این حقیقت را آشکار می‌سازد که تمامیت خواهی حاصل از جمود فکری و یا تصلب آیینی، همه و همه دشمنان توسعه هویت اجتماعی می‌باشند. بنظر می‌رسد که این عنصر سوم سازنده هویت با عنصر اول یعنی ادراک فردیت خویش در نوعی تناقض قرار دارد. اما اهمیت شکوفایی انسانی به‌عنوان عالی ترین درجه فهم و ادراک انسان از خویش و دیگران، این ضرورت را ایجاب می‌کند که مراحل متعالی شکل‌گیری هویت اجتماعی از در تعاملی سازنده و پیش برنده با نیازهای حوزه عمومی و منافع جمعی قرار گیرد. به همین دلیل

---

[65] Authentic self

نمی‌توان فرد را از متن اجتماعی و الزامات آن جدا ساخته، و یا ادراک شهودی بی‌واسطه از اصالت‌های خویش را از در تقابل با فهم جمعی و اجماعی قرار داد. نمی‌توان زندگی انسان را صرفاً از نقطه نظر ادراک بی‌واسطه درک کرده و یا تحقق آنرا به نظام‌های نمایندگی تقلیل داد. زیرا بخش بزرگی از مفهوم انسان و زندگی اجتماعی معنادار با باورهای فرد به عنوان بخشی از یک کل فراگیر و ارگانیک، یعنی تکیه به مفهوم "ما" وابسته می‌باشد. "بنی آدم اعضای یک پیکرند....".

باید این نکته را نیز یادآوری کرد که خود مفهوم تعامل و همپرسگی در چارچوبه‌ای اخلاقی قابل تصور است که در آن فرد با توجه به ارزش‌های رفتاری که او را به انسان تبدیل می‌کند، تعریف می‌نماید. این ارزش‌ها به لحاظ اجتماعی ساخته شده‌اند. یعنی از طریق ارتباطاتی که بین فرد و جامعه ایجاد می‌شود، و از طریق شناخت متقابل برابری میان همه انسان‌ها، ویژگی‌های هویتی و فرهنگی معنی پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر درسطح بی‌واسطه — یعنی تماس و همپرسگی نزدیک با خویشتن خویش و برای ادراک هستن انفرادی – احساس ارزشمند اخلاقی برای انسان حاصل نمی‌شود. در این شرایط و دراین سطح امکان تمیز میان درست و خطا و قضاوت پیرامون آن وجود ندارد. فقط در چارچوب تعامل اجتماعی، یعنی شناخت بواسطه خویش در افق معنایی جمعی، و در متن تحولات اجتناب ناپذیر تاریخی است، که فرد به سمت دستیابی به هویت خود ، به ویژه خودشناسی اخلاقی خود حرکت می‌کند. درواقع ، روند خودشناسی از طریق گفتگو و در فرآیند همپرسگی انجام می‌شود که امکان ارزیابی اخلاقی در خصوص زندگی با معنی را فراهم آورد. بواسطه این فرآیند شناخت خویشتن خویش، سپس تمایل برای بیان آن در حیات اجتماعی، است که هویت انسانی تحقق می‌یابد. از اینروی منتزع شدن از نقش‌های اجتماعی، خواه به دلیل خودشیفتگی و عدم تمایل به همپرسگی اجتماعی، و خواه محروم ساختن دیگران از بیان موثق خویشتن خویش، صدمات غیر قابل جبرانی به شکل‌گیری هویت وارد می‌سازد. این بدان معناست که نه تنها هویت شخصی شکوفا نمی‌شود، بلکه منشأ اصلی سوء تفاهم‌ها، خصومت‌ها، و درنتیجه طرد اجتماعی دیگران، و از همه مهمتر تحقیر و عدم شناسایی هویت اصیل دیگران می‌باشد. این عدم شناسایی و یا تبعیض، علت اصلی ستمگری و ظلم به دیگران و عدم استقرار عدالت در جامعه می‌باشد. بنابراین هرچند ممکن است نظرات و دیدگاه‌های انسان از طریق انعکاس انفرادی توسعه داده شود ، اما در موضوعات مهمی مانند هویت اجتماعی و ضرورت استمرار حیات آن، تعامل بر سر شناخت متقابل امکان پذیر نیست. علاوه براین، و از نقطه نظر سیاست‌گذاری اجتماعی، با تمایل به موضعی کلیم‌وار در درون شبکه همپرسگی اجتماعی، مزایای سازنده‌ای برای زندگی اجتماعی فراهم می‌آید که همه از آن برخوردار می‌شوند. یعنی اینکه ارزش‌های

اجتماعی مورد توافق همه شکل می‌گیرد، معیارهای‌های اخلاقی مشترکی که الزام‌آور می‌باشند، ساخته و تعریف می‌شوند، قواعد بازی مبتنی بر انصاف و عدالت اجتماعی مشخص می‌شود، استانداردهای رفتاری قابل قبول برای همه تعریف می‌شود، و درنهایت نوعی همبستگی اجتماعی–ملی ریشه بوجود می‌آید که غیرقابل گسست و فروپاشی است.

ویژگی‌های هویت مدرن

تعریف عناصر سه گانه تشکیل دهنده هویت، پرسش چهارمی را نیز به بحث هویت می کشاند: "در کدامین افق زمانی هویت اجتماعی می‌تواند استمرار پیدا می‌کند"؟ پاسخ به پرسش بگونه‌ای ضروری با عناصر دوم و سوم تعریف هویت ارتباط پیدا می کند. اگر قرار است عبور از ادراک فردی راه را برای خود–بیانی اجتماعی و قرارگرفتن در افق معانی و ارزش‌های مشترک اجتماعی هموار نماید، به حقیقت پیوستن عینی آن منوط به افق زمانی است که درآن فردیت مستقل بتواند قابل ارایه بوده و خود را تثبیت نماید. درواقع، سخن گفتن از حیطه ای فراتر از ادراک شهودی و بی‌واسطه خویشتن خویش به شرایط اجتماعی دارد نیاز دارد که درآن انسان مستقل عقلایی با تکیه بر آزادی اراده و انتخاب و قابلیت های خویش بتواند نقشهایی را ایفا نماید که به شکل‌گیری حیات اجتماعی منجر می‌شوند. به سخن بهتر افق زمانی تحقق بخش هویت اجتماعی با شرایط برخورداری از حقوق و آزادی‌های اساسی فرد که به او فرصت و انگیزش به انتخاب را می‌دهد، همراه است. این شرایط خاص عصر مدرن است، یعنی عصر رهایی بخشی فرد انسانی ازهمه رنجهایی بشری که در طول تاریخ امتداد یافته بودند: ۱) جمود فکری، ۲) تصلب آیینی، و ۳) انقیاد اجتماعی. بنابراین، هویت اجتماعی قابل تعریف با شرایط پیش مدرن نیست بلکه گفتمانی است که از عصر و زمانه مدرن پا به عرصه حیات گذاشته است. این فرضیه به توضیحات روشنتری نیاز دارد.

در شرایط پیش مدرن مفهوم هویت از درون مایه ذهن گرایانه و یا خود–انگاشتی مفهوم آن فراتر نمی‌رفت زیرا راه بسط و توسعه فردگرایی به سوی شکل‌گیری هویت اجتماعی به دلیل انقیاد مذهبی،[۶۶] و بواسطه آن جمود فکری از یک سو، و جایگاه اجتماعی از پیش تعیین شده[۶۷] در نظام سلسله مراتبی شرایط قرون وسطایی از دیگر سو، کاملا مسدود بود. تسلیم به تعالیم مذهبی، یعنی به باور و اعتقاد داشتن به آنچه که رهبران مذاهب ارکان دین تلقی می‌شدند، تنها راه برون رفت از زندگی آغشته با گناه و رفتن به سوی رستگاری تلقی می‌شد.

---

[66] Religious conformity
[67] Ascribed status versus the achieved status

واژه "ارتدکسی" که به معنی عقیده درست و یا صراط مستقیم[68] نامیده می‌شد، روح اصلی حاکم بر آیین متابعت مذهبی در قرون وسطی را تشکیل می‌داد همانگونه که امروزه درنظام‌های مذهبی سنت گرای تمامیت خواه ملاحظه می‌شود. کلیسا در طی قرن‌ها هم از طریق موعظه‌های یک جانبه و بدون امکان پرسش برای قانع کردن باورمندان، وهم بواسطه اعمال زور و سرکوب، می کوشید به باورمندان بقبولاند که راه اصلی در زندگی مذهبی چیست. این راه اصلی و صواب هم آنی بود، و برای مذهبیون هنوز هست، که توسط قوانین و شریعت دینی تعیین می‌شود. انسان نباید در این صراط مستقیم تردید نماید زیرا به منزله سرکشی در مقابل دین و عصیان در برابر اراده و خواست خداوند است. بنابراین آنچه که مردم می‌اندیشند شامل مفهوم حیات، فلسفه زندگی، ارزش‌های اجتماعی، گرایشات، و هنجار ها و رفتارها، همه باید مطابق با صراط مستقیم دین باشند بدون اینکه امکان تردید در آنها وجود داشته باشد. بنابراین اعضای یک جامعه نیز باید اندیشه، توان فکری، قوه فهم و ادراک، توانایی تجزیه و تحلیل، و معیارهای ارزش گذاری و قضاوت‌های خود را به آیین‌ها و قواعد دینی که از سوی رهبران مذاهب توضیح داده می‌شوند، اراده و انتخاب خویش را تسلیم نمایند. در شرایط انقیاد مذهبی، اندیشه عقلایی مستقل برخاسته از شعور و فهم انسانی اساسا قابل فهم و درنتیجه قابل قبول نیست. نهادهای مذهبی نیز این ماموریت مقدس خود ساخته را برای خویش قائل هستند تا نقش رهایی بخشی از گناه و رستگاری انسان‌ها را به نمایندگی از سوی خداوند به‌عهده گیرند. به دلیل همان مقدس بودن صراط مستقیم، و التزام به تعبد مذهبی ناشی از آن، اساسا هیچکس نمی‌توانست تصور دارا بودن ظرفیت فکری مستقل عقلایی را داشته باشد. به عبارت، بهتر تقدس نگرش دینی و تعبد آداب آیینی دو روی سکه صراط مستقیم می‌باشند. در عالم تقدس همه ابعاد حیات در اختیار آن خدایی است که توسط رهبران مذهبی نمایندگی می‌شود. پس باید این نمایندگی را بدون چون و چرا پذیرا شده و تمامی هستن و هویت خویش را به صراط مستقیمی که رهبران مذهبی توصیف می‌کنند، تسلیم نمود. در طول تاریخ همه کسانی که جسارت ارائه پیشنهاداتی برای اصلاح داشتند که با آموزه‌های کلیسا مغایرت داشته می داشت، مانند گالیله، که به دلیل تئوری‌های علمی خود خشم کلیسا را برانگیخت، بدعت گذار شناخته شده و محکوم شد. این شرایط پیش مدرن امروز بخش بزرگی از جهان اسلام را نیز در برگرفته است. ایران امروز تحت حاکمیت مذهب اسلام سیاسی از این فرآیند جدا نیست.

---

[68] Adherence to and obeying correct creeds in religion.

انقیاد مذهبی سیستم اخلاقی خاص خود را نیز بوجود آورد. در این چشم انداز، ارزش‌های اجتماعی و رفتارهای متناسب با آن، باید تابع بی چون و چرای باورهای غیرقابل درک عقلایی، دستورات از بالا به پایین تمامیت خواه، آداب جزمی و اغلب بیرحمانه، و آئین‌های خشک و غیرقابل انعطاف مذهبی باشد. اینگونه آئین‌های نظام‌های ادعایی اخلاقی که داعیه رستگاری انسان‌ها را دارند، فقط از قرائت‌های دینی حاصل می‌شود، بنابراین تسلیم کامل با آنها نوعی فضیلت محسوب می‌شود. از نگاه مذهب، این فضایل نه تنها جهان پس از مرگ را برای باورمندان و معتقدان شیرین می‌سازد، حیطه دنیایی آنها را نیز در پناه خود قرار می‌دهد. به عنوان مثال، تنها در پناه اسلام است که انسان‌ها هم در نیا و هم آخرت رستگار می‌شوند، رهبران مذهبی نیز به عنوان اسلام پناه هدایت مردم را حتی با رعب و وحشت و سرکوب به عهده می‌گیرند. در این نگرش موضوع هویت نه فقط با تسلیم کامل به آیین مذهبی صراط مستقیم مفهوم می‌یابد، از همه مهمتر تسلیم به دیانت و اعتقادات و آداب آن، نوعی فضیلت تلقی می‌شود که شرایط زندگی دینی را ترسیم می‌نماید. در این نگرش اساسا زندگی انسانی بدون دین و متابعت از آن معنی نمی‌تواند داشته باشد. فضیلت دینی به عنوان انطباق زندگی و رفتار با اصول اخلاقی خاص ادعایی است که فقط از درون متون و گفتمان مقدس سرچشمه می‌گیرند. در این گفتمان، از آنجاییکه انسان در اصل تمایل به گناه دارد، طبیعت او به غرور، حرص و طمع ورزی، شهوترانی، حسادت، شکم بارگی، خشم و غصب، و تنبلی گرایش پیدا می‌کند. به دلیل این گرایشات و عادتها که همگی گناه می‌باشند، انسان روز به روز از خدا دورتر می‌شود. انقیاد مذهبی با پرورش فضایل دینی در میان باورمندان به مذهب جامعه را درحال سلامتی و تعادل نگاه می دارد چرا که خداوند دروازه بهشت را ضامن رها شدن از گناهان یادشده بالا قرار داده است. (باند، ۲۰۱۷) فضایل مذهبی که درواقع بازتاب دهنده ارزش‌های اجتماعی قابل قبول توسط مذهب می‌باشد، در ابعاد اسطوره ای و نیز کیهان شناسانه مذهبی نیز ریشه‌هایی عمیقی می‌دواند، و از اینروی به آسانی با ایمان دینی معتقدان می‌آمیزد. این اعتقادات مذهبی مانع از آن است تا انسان بکوشد به کمک خردمندی ذاتی خویش درخصوص هویت خود تامل نموده و یا آنرا از طریق تعامل و همپرسگی را دیگران کسب کرده و شکل بخشد. در اندیشه مذهبی تنها عقل‌گرایی خاصی تحمل می‌شود که بتواند انسان‌ها را مجاب سازد که خدایی است که فرمان می‌دهد، این فرمان را فقط رهبران مذهبی می فهمند و درک می‌کنند، بنابراین باید فرمان‌ها مذهبی را پذیرفته و بی هر نوع شرطی اطاعت کرد. به همین دلیل، متون مقدس مذهبی اخلاق، فضیلت، و ایمان را از یکدیگر غیرقابل تفکیک دانسته و در نتیجه رفتار تعبد گونه را به اطاعت مطلق از فرمان خدا و تسلیم به صراط مستقیم منوط و وابسته می‌سازند. علاوه براین، نظام عالم وجود، و یا فلسفه انتظام گیتی، و موضوعات بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب، و نیز فرشتگان ناظر بر حیات و

ممات مردم، تنگناهای بیشتری بر انقیاد مذهبی (یعنی اندیشه و باور) و اطاعت آیینی (یعنی تسلیم و فضیلت جویی) تحمیل می‌سازد.

حفاظت از اعتقادات مذهبی از طریق ایجاد نهادها تامین استمرار آن، ضرورت آمیختگی سیاست با مذهب را نیز اجتناب ناپذیر می‌سازد. از آنجاییکه ممکن است دگراندیشان آزادی خواه و مخالفان تیول داری و منافع آنرا برای طبقه به اصطلاح روحانیون، را به خطر اندازند، نظام سیاسی باید وظیفه حراست از مذهب را به‌عهده گرفته و ناباوران را به بند بکشاند. در اینجا اتحاد مقدس مذهب و سیاست که مرزهای غیرقابل تردیدی برای خود ترسیم کرده است، به بزرگترین مانع بر سر راه اندیشه ورزی، آزادی انتخاب، و توسعه هویت و توانایی های انسان در جامعه تبدیل می‌شود. قدرت سیاسی نیز بخوبی می‌داند که امکان سلطه بر جان و مال مردم فقط توسط زور و اجبار و سرکوبگری فیزیکی قابل تضمین نیست. تنها راه حل مطیع نگه داشتن مردم در مقابل نظام سیاسی استبدادی، همان اعتقادات و انقیاد مذهبی است. به اصطلاح روحانیون و حاکمان دست در دست یکدیگر اتحاد شوم غیر انسانی را به وجود آورده، و به نوعی همکاری متقابل دست می یابند. این اتحاد باعث می‌شود تا از یک سو اندیشه انسان‌ها به انقیاد و جمود بکشانند، و از دیگر سو جان و مال مردم را تحت کنترل خود گیرند. گویی اینکه خدای آسمان و زمین این اتحاد شوم مذهب و سیاست را برسر منافع مشترکی که برای خود تعریف و تعیین نموده‌اند، و به اسارت گرفتن اراده انسانی آنرا حفظ می‌کنند، فرمان داده است. این خدایی است که رهبران مذهبی نماینده تام الاختیار، و حاکمان سایه با شکوه او هستند به همین دلیل در سراسر قرون وسطی مقامات مذهبی و سیاسی با یکدیگر متحد بودند تا انقیاد درقبال آیین کاتولیک را تضمین نمایند. برچسب زندیق زدن، شکنجه و زندانی ساختن نواندیشان زیر عنوان "اصل عدم همخوانی"[۶۹]، و محروم ساختن مردم از حقوق اولیه با عنوان تسلیم امر خدا بودن، و معامله برای روز حساب، اموری عادی و مقبول حتی برای خود مردم تلقی می‌شدند، همانگونه که در ایران امروز اینگونه می‌باشد. طبیعی است در شرایط انقیاد مذهبی، اساسا هویت مستقل اجتماعی قابل فهم نیست چرا که معتقدان بنا به دلایل اعتقادی مذهبی و فرمان‌های اخلاقی برخاسته از آن، ونیز ضرورت اتخاذ زندگی فاضلانه به‌عنوان معامله ای مقدس با خدا برای پاداش گرفتن در روز حساب، هیچ نوع نگرشی برای هویت اجتماعی به معنی مدرن کلمه نمی‌تواند قابل پذیرش باشد.

جایگاه اجتماعی از پیش تعیین شده، که امکان هرنوع ارتقای عمودی در جامعه را برنمی تابید، تکمیل کننده دکترین انقیاد مذهبی بود. مخصوصا پس از سقوط امپراتوری روم در قرن

---

[69] The conflict thesis

پنجم ، کلیسا جایگاه خود را به عنوان قدرت غالب در اروپا تثبیت نمود. این قدرت داعیه اصلاح اجتماعی و رستگاری مردم در دنیا و آخرت براساس آموزه‌های دینی را داشت. موضوع اصلی در اندیشه کلیسایی این بود که همه مردم به هر طریقی که ممکن باشد باید به سوی دروازه‌های بهشت هدایت شوند. این یک بایستن دینی است که از آن گریزی نیست، بنابراین دستگاه مذهبی عریض و طویل اجرای آن نیز غیرقابل انکار است. پاپ به‌عنوان بالاترین مرجع قدرت ضرورت متابعت از دین را تعیین می‌کرد، آنگونه که رهبران جهان اسلام این اقتدار را از آن خود می دانند. بنابراین وفاداری‌ها از طریق پیوستگی با این مرجع تقلید ترسیم شده و منافع حاصل از آن نیز در نظام سلسله مراتبی تعیین می‌شد. نهادهای مذهبی از هرنوع حساب و کتاب، حساب پس دهی، و مالیات معاف بودند و سیستم سیاسی نیز به دلیل خشم احتمالی رهبران مذهبی برای تخطی از فرامین از یک سو، و حفظ و توسعه قدرت خود از دیگر سو، با اینگونه سیستم تبعیض آمیز هماهنگ بودند. دراین بافت اجتماعی، کلیسا براحتی می توانست طبقات حاکم ثروتمندان را از جانب خود برای جنگیدن با کفار، خواه داخلی و خواه خارجی، بسیج نماید. نمونه روشن تاریخی این پیوستگی میان دو قدرت مذهبی و سیاسی جنگهای صلیبی است که به موجب آن با رهبری پاپ اشراف، شاهزاده ها و پادشاهان برای باز پس گیری بیت المقدس هماهنگ شدند. و نمونه روشن امروزین آن نیز دست اندازی‌ها و مداخلات خارجی همراه با جنگ طلبی حکومت اسلامی در ایران امروز است که موجبات تنگتر شدن اتحاد شوم دستگاه مذهب سیاسی با گروه‌های غارتگر منابع ملی را بوجود آورده است.

دراین نظام قرون وسطایی نقش‌های از پیش تعیین شده در سیاست، اقتصاد، و جامعه با همان نقش‌های مذهبی در پیوند بودند. در اصل نقش‌های اجتماعی و جایگاه ها با تولد افراد و طبیعتاً شرایط خانوادگی آنها تعیین می‌شد. لذا به هیچ عنوان افرادی که در طبقه بالای جامعه، یعنی موسوم به اشراف و نجیب زادگان متولد می‌شدند، جایگاه حرمت و شان انتخابی و حاصل کوشش و تلاش آنها نبود، بلکه همان جایگاه والا را به شکلی موروثی به دست آورده و حفظ می‌کردند. در نقطه مقابل، افرادی که به‌عنوان مثال در خانواده و طبقه رعایا متولد می‌شدند، در همان موقعیت اجتماعی پایینی که به آنها به ارث رسیده بود باقی می مانند. در این نظام قرون وسطایی عمیقا نابرابر و سرکوبگر، اساسا امکان نداشت که فردی از طبقه به اصطلاح فروتر با سعی و تلاش خود بتواند به طبقه دیگری خود را برساند. سیستم نابرابر موسوم به ارباب و رعیتی، و با تیول داری، امکان تغییرات و تحرک اجتماعی را بطور کلی برنمی تابید. بنابراین عناصر اجتماعی و فرهنگی مانند اعتبار و شهرت ناشی از جایگاه خانوادگی، مقام دینی به دلیل وابستگی به کلیسا و حفاظت از دگم‌های کلیسایی، موقعیت

سیاسی به دلیل وفاداری و درنهایت مزدوری برای قدرت ارکان حکومت بودند. این نوع نقش‌ها و اعتبار برگرفته از آنها اموری کاملا طبیعی تلقی می‌شدند؛ توجیهی که در نظم عالم خلقت برآمده از اراده خداوند بوده و از آنها گریزی نبود. و البته درقبال این نقش‌ها آنهایی که در مقام کار و کارگری و رعیتی برای طبقات بالای جامعه بودند، با سخت کوشی می توانستند از عذاب گناه اولیه کاسته و در جهانی دیگر رستگار شوند. در این نظام قرون وسطایی، مقربان به خدا به دلیل تقوای دینی، آنگونه که نظام دینی آنها را اعتبار می بخشید، القابی بزرگوارانه برای خود تعریف می‌کردند تا بتوانند امتیازات ویژه ای برای خود در سلسله مراتبی اجتماعی تثبیت نمایند. رهبری قدرت سیاسی نیز با دستگاه عریض و طویل درباری، نگاهبان این امتیازات ویژه برای اشراف و روحانیون بود. دراین نظام سلسله مراتبی جایگاه ها و نقش‌ها از آغازین مراحل حیات تعیین شده و غیرقابل تغییر بود. تنها راه ایجاد تغییراتی دراین جایگاه‌های از پیش تعیین شده، پیوستن به کلیسا و یا مزدوری برای حکومت و سیاست‌های آن بود.

اتحاد دو عامل تعیین کننده شرایط پیش مدرن یعنی "متابعت مذهبی"، و "جایگاه اجتماعی از پیش تعیین شده"، معیارهای اصلی هستند که به سبب حضور انحصاری آنها در جامعه، نمی‌توان فرضیه قابل قبولی برای تعریف هویت اجتماعی در شرایط پیش مدرن ارایه کرد. اساسا در شرایط پیش مدرن، با ویژگی‌هایی که توضیح داده شد، موضوع هویت به معنی مدرن کلمه، نمی‌تواند قابل طرح باشد، زیرا همانگونه که پیشتر توضیح داده شد، هویت مدرن برآیند اراده آزاد انسانی و استقلال فکری او برای تصمیم‌گیری است. به عبارت روشنتر، بی اراده ساختن مردم هم در ساحت اندیشه و هم نقش‌های اجتماعی، دو ویژگی اصلی شرایط پیش مدرن بودند، و هنوز هم این ویژگی‌ها مشخصات جوامعی را نشان می‌دهد که در ان عامل مذهب تعیین کننده جامعه و سیاست می‌باشد. در حقیقت، این نقش‌ها بدون ارجاع به افق‌های تاریخی نیز می‌توانند در به انقیاد کشاندن اراده و باور مردم معتقد به روحانیت مذهبی و یا طبقات برتری به وضوح در جوامع متعددی مانند ایران امروز ملاحظه نماییم. به همین دلیل است که عصر مدرن نوید بخش رهاشدن از رنج‌هایی است که حیات لاهوتی و ناسوتی انسان‌ها را تیره و تار ساخته و هویت واقعی و اصیل انسانی آنان را به بند کشیده بود. هویت مدرن، و به واسطه آن هویت اجتماعی، همزاد عصر آزادی اندیشه، استقلال فکری، و امکان بیان آزادانه خویش در روابط اجتماعی است. آنچه که شرایط پیش مدرن را از مدرن تفکیک می‌سازد، دقیقا همین برخورداری از اراده آزاد و تحقق اجتماعی و سیاسی آن، و یا به زبان بهتر و روشنتر، آزادی‌های مدنی و سیاسی است. و آنچه که هویت اجتماعی را از ادراکات ذهنی و شهودی خویشتن خویش متمایز می‌سازد، همان افق رهایی بخشی انسان از جباریت تحمیلی عقیده و باورهای از پیش تعیین شده است. به همین سبب، هویت اجتماعی به

استقرار فضای آزادی و آزادی خواهی و انکار هرگونه طرح و تلاشی، خواه دینی و خواه سیاسی، برای اقناع ساختن مردم به باور و نظام خاصی، و مجبور ساختن آنها برای پذیرش آن باورها وابسته می‌باشد. بی‌دلیل نیست که مفهوم مدرن فقط با رهایی بخشی هویتی و قراردادن انسان در مرکز همه تعاملات اجتماعی–سیاسی اعاده معنی می‌کند. البته این به آن معنی نیست که در شرایط پیش مدرن هیچ فهمی از هویت و فردیت وجود نداشت. بلکه مقصود این است که در شرایط پیش مدرن احساس هویت و ابراز اجتماعی آن با موانع اصلی مذهبی و اجتماعی–سیاسی مواجه بود که هرگز اجازه بیان آزادانه خویشتن خویش را نمی‌دادند. علاوه براین تصلب اعتقادات مذهبی و باورهای اجتماعی به گونه‌ای بود که مردم اساسا نمی‌توانستند ادراک و فهم روشنی از هویت مستقل انسانی خویش نداشتند. بنابراین هویت مدرن نشانه شناسایی و پذیرش ظرفیت طبیعی انسان برای فهمیدن و استدلال کردن مستقل و آزاد، قوای آزاد شده عقلایی، خود بیانی اجتماعی، و برخورداری از آزادی همراه با مسئولیت، یا به عبارت بهتر آزادی خواهی و تلاش برای ایجاد جامعه آزاد، می‌باشد. روابط اجتماعی مدرن، تقسیم کارو وظایف مبتنی بر عدالت اجتماعی، شیوه اداره مطلوب، حقوق جهان‌شمول و تعهدات ناشی از آن، عقاید مرتبط با برابری، اخلاق کار و تولید، و همبستگی اجتماعی مبتنی بر رضایت فردی، و امثالهم همه برآیندهای اجتناب ناپذیر و قابل پیش بینی ظهور هویت مدرن اجتماعی است. هویت مدرن نشانه فروریختن موانعی است که بر سر راه فکر و اندیشه آزاد، وجدان آگاه و مسئول، باور به خردمندی اجتماعی، و در نهایت، توسعه یافتگی و شکوفایی انسانی قرار داشتند.

نهضت اصلاحات در کلیسا به‌عنوان نقطه شروع دوران مدرن است چرا که این نهضت مبارزه ای را برای انکار نقش واسطه گری طبقه روحانیت میان عالم ناسوت و لاهوت آغاز کرد. این نهضت کوشید نقش واسطه گری کلیسا میان خداوند و مردم را به زیر سئوال کشیده و به مردم یادآوری نماید که آنها خود دارای قوه و توان فهمیدن و استدلال کردن هستند، پس باید خود حاکم بر اعتقادات و امور دنیایی خود باشند. در نگرش مذهبی آن زمان که توسط کلیسای کاتولیک توضیح داده می‌شد، همه انسان‌ها به دلیل ارتکاب گناه اولیه طبیعتی شیطانی دارند. اما می‌توانند با سخت کوشی و پاک نگه داشتن روح خود از آلودگی‌ها از عقاب سخت آن گناه اولیه رهایی یابند. البته کلیسا نقش اصلی را در هدایت مردم دارد. براساس آیین کفاره و طلب عفو، و سپس غسل تعمید که اهمیت مرکزی در سازمان کلیسایی اواخر قرون وسطی داشتند، انسان‌ها از بدو تولد آلوده با گناه ذاتی هستند چرا که آنان این گناه را از والدین اولیه خود یعنی آدم و حوا به ارث می برند. برای رهاسازی روح آنها کلیسا نقش راهنمایی و واسطه گری را ایفا می‌نماید. این نقش از طریق آیین تواب سازی که شامل

پشیمانی از گناه به واسطه دوری از خدا، اعتراف، و پذیرش آیین تنبیهی بود که نسبت به درجه گناه از سوی دستگاه کلیسایی تعیین می‌شد.[۷۰] با کمک کلیسا و پذیرش فرمان‌های آن، مردم می توانستند از گناه اولیه فارغ شده به عالم مومنان وارد شوند. نهضت اصلاحات همین جنبه کاسبکارانه کلیسای کاتولیک را به چالش کشیده و راه را برای رهایی سازی در ذهن و باور و اندیشه مردم باز کرد.

براساس آیین اصلاح طلبی، هدف و پیام واقعی دین فقط از طریق تجربه مستقیم با خداوند دریافت می‌شود. بنابراین بجای شعائر مذهبی باید پیام اصلی عالم قدسی، و بجای طبقه روحانیون باید به ظرفیت روحانی همه مردم، و بجای استناد به سنت‌های کلیسایی باید به پیامبری و روح آن تکیه کرد. از آنجاییکه هرانسانی می‌تواند خداوند را بطور مستقیم تجربه کند، ثواب و عقاب و پیامدهای حاصل از آن همه منوط به تصمیم آزادانه خود انسان وابسته می‌باشد. انقیاد مذهبی و سلسله مراتب دینی به این دلیل که درمقابل تعهد به فهم و ادراک پیام‌های اصیل و حقیقی دین قرار می‌گیرند باید انکار شوند چرا که انقیاد و مذهبی و جمود آیینی بازدارنده فهم صحیح پیام دین و درواقع مایه اصلی خشک مغزی و تحجّر می‌باشد (لوتر، ۱۹۵۷). برخلاف برداشت و مفاهیم سنتی دین که رستگاری را در عبور از این دنیا و رسیدن به آخرت جستجو می کند، فلسفه نظام گیتی و عالم، خلقت جهان و مخلوقات خداوند، و اهداف نهفته در آنها برای مردم قابل درک بوده و بنابراین باید در مرکز زندگی عادی و تلاش آنها برای زندگی کردن، و کار کردن برای بهبودی در شرایط زندگی، قابل توضیح باشد (تیلور، ۱۹۸۹). حتی حرمت و منزلت انسانی نیز در تایید مرکزیت مفهوم انسانی قرار دارد زیرا که انسان دارای ظرفیتی عقلایی برای فهمیدن و ارایه دلیل برای آن دارد. این ظرفیت عقلایی انسان را از خویش‌گرایی شهودی و بریده از متن شرایط عینی و واقعی اجتماعی و سیاسی، به عرصه حیات عینی فرا می‌خواند. بنابراین، سخت کوشی و تلاش برای زندگی بهتر، تولید و باز تولید، اهمیت خانواده و ضرورت حفاظت از آن، و لذت بردن از مواهب دنیایی، همه فضیلت های دینی هستند که نقطه مرکزی اجرای اهداف الهی را به اجرا می گذارند. خداوند از انسان‌ها می‌خواهد مولد بود، و در مقیاس انسانی خویش، خالق پیشرفت‌های انسانی باشند، زیرا که خداوند خود خالق متعالی است. از این بابت، رستگاری دراختیار خود انسان است. انسان‌ها به خودشان تعلق دارند و این تعلق را می‌باشد به عنوان هدفی در نظم عالم خلقت به پیش ببرند. با دوست داشتن زندگی خویش و کارو تلاش برای بهبود شرایط آن، راه نزدیک شده به خداوند هموار می‌شود. بنابراین، این اندیشه که پیشنهاد می کند مردم

---

[70] Sacrament of Penance including a tripartite component: Contrition, confession, and satisfaction,

دست از مواهب دنیایی بردارند، به لذّات آن دل نبندند، و زندگی همراه با عزلت برای خود برگزینند، از اساس با اهداف عالم خلقت در تضاد می‌باشد. انسان می‌تواند به قرب الهی نزدیک شود، هرگاه که بتواند در اهداف عالم خلقت که از سوی خالق برای او خلق شده است، اندیشه کرده و از آنها برای زندگی بهتر و آسوده تر بهره گیرد. از اینروی داعیه عالم دینی به دلیل همان پیامهایی که توسط همه قابل درک می‌باشند، اعتبار دارند. تنها عالم الهی آنی است که انسان در مرکز اعتبار اندیشه خود آنرا قابل تصور و درک می‌داند. بنابراین، انسان باید از قیود مذهبی رها شود تا قادر با سازماندهی آزادانه روابط خویش بدون مداخله سازمان و نهادهای مذهبی باشد. حال زمان آن رسیده است که کل عقاید و دستگاه های مذهبی در مسیر روشنگری عقلایی قرار گیرند. انسان رها شده از قیود مذهبی، هویتی مستقل و عقلایی دارد و باید محور سنجش همه امور باشد.

با رهاسازی انسان از جمود فکری و قیودی که هویت روحانی او را به بند کشیده بود، راه برای ادراک عینی و بازیگری اجتماعی، یا به عبارت دیگر شکل‌گیری هویت اجتماعی او، هموار شد. عمده فلاسفه عصر مدرن با توضیح ابعاد پیچیده تر مفهوم هویت، آنرا با مفهوم آزادی و نتایج برخاسته از آن، شامل برابری و سکولاریزم نزدیک ساختند. جان لاک با دریافت اهمیت عبور از عبودیت مطلق براساس آیین کلیسایی به سوی عقلایی ساختن و روشنگری باورهای مذهبی، بسیاری از موانع رشد و شکوفایی انسانی از سرراه برداشته و مسیر اندیشه‌ها را به سوی تثبیت مفهوم هویت مدرن و برخورداری از موهبت آزادی انسانی هدایت کرد. درجریان اینگونه تحولات در ساحت اندیشه، مفهوم خداباوری با انسان باوری و آزادی اندیشه از طریق عقلانیت مستقل پیوند برقرار کرد. لاک در رساله اول درخصوص دولت، با به چالش کشیدن مفهوم پدرسالاری پادشاه به نیابت از سوی خدا برای رستگاری تابعان، استدلال کرد که طبق قوانین الهی هر فرد انسانی ظرفیت مدیریت امور خود را دارد.[۷۱] (لاک، ۱۹۶۰: ۱۹۳) این ظرفیت فقط بواسطه از طریق برخورداری از آزادی‌های مدنی و سیاسی، و به شرط عدم ایجاد ضرر و آسیب به دیگران، امکان پذیر می‌باشد. پس لازمه تحقق خود-بیانی هویتی در

[71] “i. Adam did not have any authority over his children, or dominion over the world, as is pretended, ii. If he had, his heirs had no right to it, iii. if his heirs had, there being no law of nature nor law of God that determines which is the right of succession, iv. If even Adam had such authority, there remains no authority to one above another, therefore v. it is impossible that the rulers should make any benefit, or to be the fountain of all power”.

امور اجتماعی و سیاسی، تاسیس و استقرار جامعه مدنی است. (۲۳۴)[۷۲] درواقع هویت اجتماعی و جامعه مدنی لازم و ملزوم یکدیگرند. با برخورداری از آزادی مردم می‌توانند نه تنها تمرین دوست داشتن یکدیگر را داشته باشند، رفتار جوانمردانه و مهربانی نسبت به یکدیگر برای آنان به نوعی فضیلت اجتماعی تبدیل می‌شود چرا که "پیام واقعی دین، نیکوکاری و عشق ، نجابت روح و پاکی رفتار است". (لاک، ۲۰۱۳: ۶) خوب بودن و جوانمردی احساسی طبیعی است و انسان آنرا بخوبی ادراک می‌کند و می‌داند که خداوند آنها را بوجود آورده است. ما باید به این مفهوم خداوندی و پیام‌های او ایمان داشته باشیم. باروهای غلط و خرافه‌گونه ما را از این فضایل و عشق و آرامش دور می‌کند. در اینجاست که ایمان حقیقی مبتنی بر آزادی عقیده، جایگزین اجبار، تقید، و پذیرش مبتنی بر ترس از مذهب می‌شود.

در این نگرش، ایمان واقعی سه رکن حیاتی برای زندگی انسان فراهم می‌آورد: اول اینکه با دریافت حرمت و شان عقلایی خود باید همواره مسئول و پاسخگو باشیم، دوم اینکه تمایلات طبیعی به سوی عشق ورزی را پاس داریم، و سوم این نکته همه که همواره نیک خواه دیگران باشیم. این ویژگی‌های هویت مدرن می‌باشند که توسط نوعی اخلاق طبیعی (یا وحی طبیعی) قابل ادراک می‌باشند. وظیفه مذهب واقعی این است که این ویژگی‌های هویتی انسان‌ها را به آنان یادآوری نموده و در حفاظت از آنها با مردم همراه باشد. لذا مذهب باید اساسا از سیاست جدا باشد چرا که کار مذهب اقناع برای رستگاری روح است، درحالیکه امور اجتماعی و سیاست دربرگیرنده امور واقعی و نیازهای انسانی است (همان، ۶۰).[۷۳] با تفکیک دو عالم سیاست و مذهب از یکدیگر، مومن نگاهی آزادانه نسبت به مذهب و نهادهای آن داشته و می‌داند که حتی کلیسا بربنای آزادی اراده و تمایل داوطلبانه افراد باید شکل گرفته

---

[72] ...those who are united into one body with a common established law and judiciary to appeal to, with authority to decide controversies and punish offenders, are in
civil society with one another;
whereas those who have no such common appeal are still in
the state of nature, each having to judge and to carry out the sentence, because there isn’t anyone else to do those things for him.

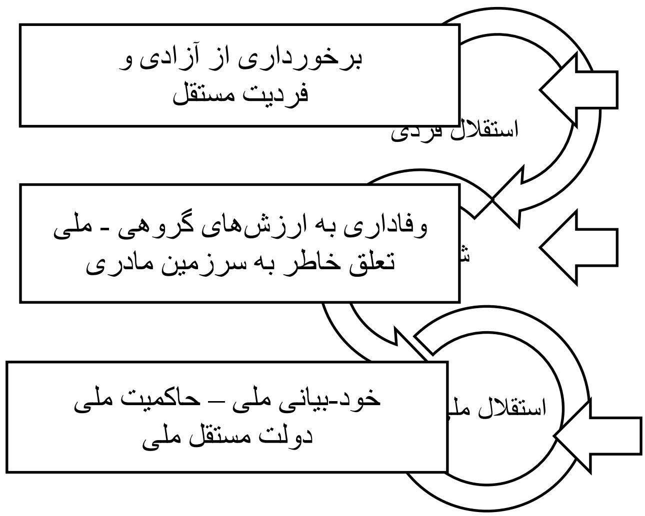
[73] The care of Souls cannot belong to the Civil Magistrate, because his Power consists only in outward force; but true and saving Religion consists in the inward persuasion of the Mind, without which nothing can be acceptable to God. And such is the nature of the Understanding, that it cannot be compelled to the belief of any thing by outward force.

است. آزادی‌های مدنی و سیاسی ارکان اصلی جامعه سالم و رو به پیشرفت می‌باشند، و هویت عقلایی مستقل انسانی نیروی محرکه اصلی این جامعه است.

با فروریختن نظام‌های ارزشی پیش مدرن، وفاداری به آنها، و رهایی بخشی اندیشه و هویت انسانی که مانع بیان آزادانه او در روابط اجتماعی، و نیز عدم شکل‌گیری و استقرار نظام ارزشی نوین اجتماعی بود، نوعی خلاء هویتی در ساختار اجتماعی بوجود آمد. پیامدهای این دگرگونی‌های عمیق دربنیادهای اندیشه اجتماعی و ضرورت ایفای نقش اصلی انسان آزاد درآن، نکته ای است که در طرح هویت ملی باید مورد توجه قرارگیرد. درواقع باید رابطه‌ای متقابل و پیش برنده میان ابعاد فردی و گروهی ظهور هویت مدرن، یعنی هویت مدرن و هویت ملی، برقرار شود. این که بدانم که هستم، چگونه بدانم که هستم، و در کجا هستم، پرسش‌هایی هستند که ماهیتاً با ظهور هویت مدرن همخوانی دارند. لذا پاسخ به آنها با مفهوم هویت ملازمه دارد. از آنجاییکه هویت مدرن مستلزم برخورداری از فردیت مستقل و آزادانه می‌باشد، سازوکارهای متناسب با تحقق آن یعنی احساس تعلق ملی باید فراهم آید. چگونه می‌توان رابطه میان این دو پدیده مدرن را می‌توان توضیح داد؟

هویت مدرن – هویت ملی

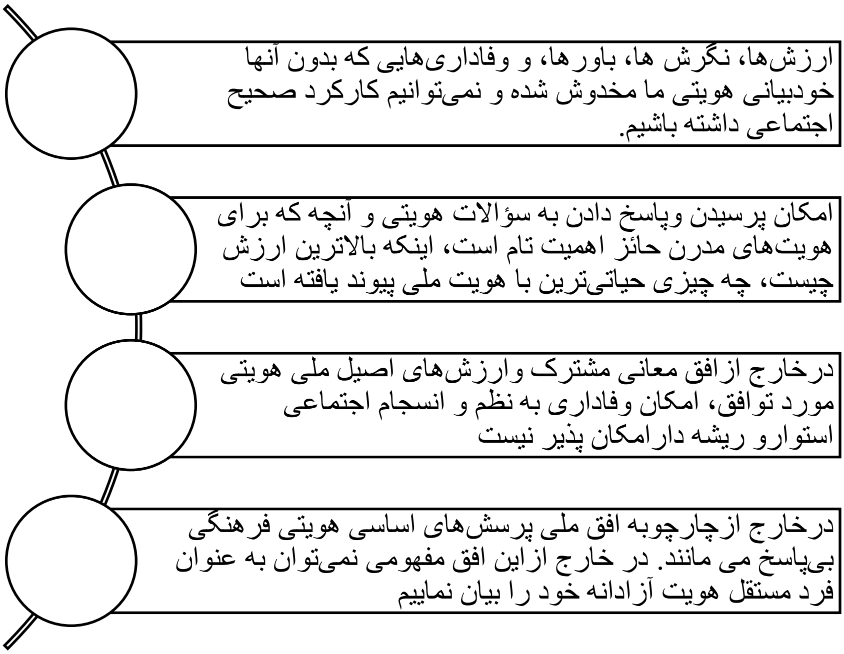
با فروپاشیدن فضا و شرایط پیش مدرن که بر بنای متابعت از عالم تقدس دینی و نظام سلسله مراتبی حاصل از آن استوار بود، و امکان محقق ساختن فردیت مستقل، یا به عبارت بهتر هویت مدرن، فضایی نوین شکل می‌گرفت که درآن افراد توانستند برسر تعلقات، مفاهیم، وفاداری‌های مربوط به آنها، و نیز ارزش‌های مشترک تعامل و پیوند برقرار نمایند. شکل‌گیری جامعه سیاسی مبتنی بر ملیت و فرضیات دولت–ملت، متناسب ترین ظرف تحقق هویت مدرن در شرایط پسا–قرون وسطایی بود. درحالیکه فرضیات مشترک ارزشی کهن دیگر نمی‌توانست پابرجا بماند، هویت ملی، یعنی توافق برسر ارزش‌های مبتنی بر آزادی و برابری بهترین جایگزین بود. پشتیبانی از این فضای نوین و ارزش‌های آن نیز با مفاهیم نوینی نظیر جامعه مدنی – سیاسی، حاکمیت سرزمینی، استقلال، و وفاداری‌های نوین مبتنی بر هویت ملی تعریف شدند. جامعه سیاسی مدرن می توانست پیوستگی لازم میان هویت مدرن، هویت ملی و نیز رابطه میان بین ملت و کشور را برقرار نماید.



هرچند که این رابطه با معاهدات وستفالی در۱۶۴۸ و تاسیس دولت–ملت به حقیقت پیوست، تکامل آن تا پیدایش عصر اندیشه‌های رمانتیک با فراز و نشیب‌هایی همراه شد. اندیشه‌های عصر فلسفه رمانتیک، مفهوم ملیت، و یا بیان زبانی یک ملت را به‌عنوان مؤلفه اصلی هویت آن ملت معرفی نمود چراکه زبان لازمه حیاتی اعلام استقلال آنها می بود. مفهوم زبان یک جامعه را قادر می‌سازد تا آمال و آرزوهای خود را بر بیان ارزش‌های مشترک در حوزه زندگی اجتماعی و سیاسی خود محقق نمایند. زبان به‌عنوان ابراز هویت مستقل آزادانه، و مهمترین لازمه شناخت ملی و رابطه آن با ملت‌های دیگر می‌باشد. زبان می‌تواند پرسش های حیاتی یک ملت را بیان داشته و پاسخ به آن را بر مبنای همان مقتضیات هویتی ملی فراهم آورد. احساس تعلق تاریخی به یک گروه در سرزمین مادری، اسطوره های مشترک، و حافظه تاریخی آن، باور و تعلق به یک فرهنگ همگانی، حقوق و وظایف قانونگذاری شده برای همگان، و مبانی اقتصادی مشترک و حق ذاتی اسکان پذیری آزادانه در سرزمین مشترک، همه الزامات تحقق هویت مدرن می‌باشند. پس زبان ملی ابزار خود–بیانی هویتی هم در بعد انفرادی و هم گروهی آن می‌باشد. زبان روح ملی و ابزار پیوند دهنده هویت فردی و گروهی است. (هامبولت، ۱۹۹۹) ارزشمندترین سرمایه یک ملت زبان آنان است چرا که زبان نماد

روح ملی، ارزش‌های مشترک، و آرزوهای مردمان آن.[۷۴] (یوهان هردر، ۲۰۰۵) ملیت و زبان ملی مایه قوام و محافظت کننده هویت مردمان آن است. هویت فردی و ملی زیر عنوان ملیت با یکدیگر تعامل متقابلاً پیش برنده برقرار می‌کنند. از اینروی استقلال فردی و استقلال ملی لازم و ملزوم یکدیگر می‌باشند. عشق به وطن نیز خمیر مایه حفاظت از هویت فردی است چرا که بواسطه آن خود-بیانی هویتی آزادانه به اجرا درمی‌آید.[۷۵]

در عصر مدرن پرسش اساسی هویتی "من که هستم" پیوند غیرقابل گسستی پیدا کرد با پرسش "ما که هستیم". نمودار زیر می‌تواند اجزای این پیوند را توضیح دهد.



---

74 “What a treasure language is when kinship groups grow into tribes and nations. Even the smallest of nations…cherishes in and through its language the history, the poetry and songs about the great deeds of its forefathers. The language is its collective treasure " ."A people without its language of own is only half a nation…. To lose your native tongue…. is the worst badge of conquest."

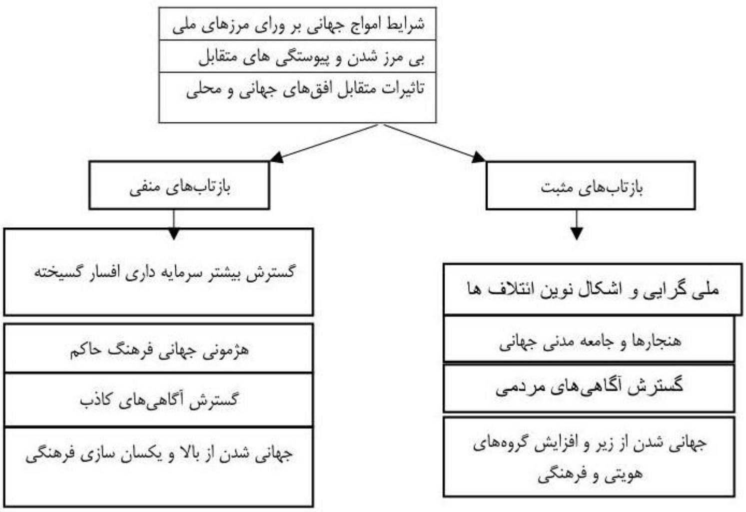
۷۵ شایان ذکر است که شکل‌گیری هویت ملی ضرورتا با تحقق خود-بیانی آزادانه رهایی بخشی همراه نبود. به همین دلیل ملی گرایی همراه شد با ظهور رژیم های فاشیستی و سرکوبگر. ولی به تدریج رابطه میان هویت مدرن و هویت ملی به سوی دمکراسی و استقرار حقوق بشر تمایل پیدا نمود

نتیجه گیری - هویت ملی در شرایط جهانی شدن

در شرایط جهانی شدن، مبانی سرزمینی هویت مدرن و فرضیات آن، یعنی بیان ملیت براساس ارزش‌های و آرمان‌های مشترک، به چالش کشیده شده است. اساسا در شرایط فروپاشی اهمیت بنیادین مرزهای سرزمینی، مفهوم ملیت نیازمند بازاندیشی دقیقی است. طبیعی است که هویت مدرن و الزامات مرتبط با آن نیز در شرایط جهانی شدن، به دلیل همان فرضیات سرزمین محور مفهوم، نمی‌تواند به آسانی مفروض و مسلم تلقی شود. ساده ترین دلیل برای این فرضیه این است که شرایط جهانی شدن با به چالش کشیدن هرنوع مفهوم مرزهای سرزمینی و اساسا مؤلفه های بین‌المللی مبتنی بر دولت سرزمینی، جغرافیای جهان را به دگرگونی‌های عمیقی کشانده است که به موجب آن نمی‌توان به آسانی هویت‌ها را بر مبنای مفاهیم جغرافیایی پیشین تعریف نمود. ویژگی کاهش اهمیت مرزهای سرزمینی و شتاب روزافزون همبستگی متقابل شرایط جهانی شدن، حتی معنی مجاورت و همسایگی را نیز با معماهای پیچیده‌ای همراه ساخته است. به‌عنوان مثال، دقیقا نمی‌توان گفت که کشور عراق در مجاورت ایران است، و ازاینروی بطور طبیعی تحولات همسایگی بر دو کشور تاثیر می‌گذارد. چه بسا امروزه به دلیل انقلاب مخابراتی و اطلاعاتی شاید نزدیکترین کشورها (از حیث مجاورت) به ایران مثلا ایالات متحده امریکا و یا چین هستند که به لحاظ سیاسی و اقتصادی بیشترین تاثیر را بر شرایط کشور ازجمله در ابعاد هویتی فرهنگی می گذارند. درنتیجه همان ویژگی شبکه‌ای شدن جهان که بر ورای محدودیت‌های سرزمینی امتداد پیدا می‌کند، و امکان عبور از مرزهای تعریف شده توسط دولتها، نوعی از آگاهی‌های جهانی درحال رشد سریع و تقریبا غیرقابل کنترل را برای افراد بوجود آورده است که به آنها اجازه می‌دهد تا خود را پیرامون گروه‌های مختلف، و بر ورای مرزهای ملی سازماندهی کنند. علاوه براین هویت‌های فرهنگی درقبال همان امواج جهانی شدن بر یکدیگر بازتاب‌هایی غیرقابل پیشگیری دارند. به سخن دیگر، جهانی شدن نه به‌عنوان یک فرآیند همگن سازی، و نه به‌عنوان یک تئوری، نه فقط به منزله گسترش سرمایه داری جهانی و بازوهای آن، و نه پدیده ای که خارج از چارچوبه ملی کشورها اتفاق می افتد، بلکه به‌عنوان یک وضعیت تغییرات بنیادین در بنیادهای مفاهیم سرزمینی، مفهوم هویت را عمیقا متاثر ساخته است.

حال اگر شرایط جهانی شدن بطور ساده ای براساس افزایش روابط اجتماعی، فعالیتها، تعاملات و ارتباطات در سراسر جهان و بر ورای محدودیتهای ملی تعریف شود به گونه‌ای که یک اتفاق ساده در بخشی از جهان می‌تواند تاثیرات عمده‌ای در نقاط دیگر جهان داشته

باشد، یا اگر فرآیندهای جهانی شدن دربرگیرنده دگرگونی‌های عمیق در آگاهی‌های انسانی نیز باشد، تعریف ویژگی‌های هویت مدرن در چارچوب هویت ملی با چالش‌هایی غیرقابل پیش گیری مواجه می‌شود. منظور این است که د ر شرایط جهانی شدن مشخص نیست که جوامع متاثر از امواج جهانی شدن به کدامین سو سیر می‌کنند. آیا مسیر حرکتی فرهنگ جوامع به سمت برخورداری از آزادی‌های مدنی و سیاسی و ابراز و استمرار فردیت بیشتر سیر می‌کند، یا اینکه سمت و سویه نفع سرمایه داری جهانی و سلطه انحصاری گروه‌های هویتی خاصی می‌باشد. در این حالت سیال روابط اجتماعی، اندیشه‌ها، تعاملات، و دگرگونی‌ها به روشنی مشخص نیست که وضعیت هویت ملی عاری و مصون از امواج تغییر باقی می‌ماند، یا اینکه ناگزیر بازتاب‌هایی را از هویت‌ها و فرهنگ‌های دیگر بخود می‌گیرد. بنابرین، واقعاً معلوم نیست که دگرگونی در هویت‌ها به کدامین سو می‌رود.



دراین متن و شرایط نامشخص سمت گیری جریانات جهانی است که موضوع هویت ملی از بنیادهای سرزمینی خود رها گشته و ناگزیر به سمت همگرایی در فرهنگ جهانی حاکم سیر می‌کند، و یا به سوی بازبینی مفروضات خود برای بهره برداری موثر از شرایط جهانی شدن و حضور فعال و موثر در جریانات جهانی خود را آماده می‌نماید. حالت اول، یعنی انفعال، ناآگاهی، و ناتوانی از فهم آنچه که در جریان است، هویت ملی و ارزش‌های برخاسته از آنرا به اضمحلال، و درنهایت به وابستگی کشیده می‌شود. این بزرگترین خطری است که در پیش روی ایران آینده قرار دارد؛ خطری که نه فقط آسیب های جدی فرهنگی و هویتی مانند

بی‌تفاوتی نسبت به یکدیگر و نسل های آینده را در بردارد، بلکه حیات اقتصادی کشور را نیز به حالت عقب ماندگی و وابستگی سوق می‌دهد. در حالت دوم، یعنی فهم صحیح از شرایط بالقوه موجود در دگرگونی‌ها و جریانات جهانی، و امکان حضور و بیان خویش در صحنه های مختلف جهانی، هویت‌ها می‌توانند فعالانه و بطور موثر ویژگی‌های خاص خود را برای کمک به توسعه و تعمیق فرهنگ مسئولیت، گسترش آگاهی‌های انسانی، و وظیفه جهان‌شمول مراقبت از یکدیگر به نمایش بگذارند. طبیعی است چنین حضوری امکان پاسخ گویی به نیازهای اقتصادی موثر، عدالت اجتماعی، و کاهش وابستگی را نیز در متن خود می پروراند. هویت فرهنگی درآینده ایران با فهم صحیح از آنچه که در جهان می‌گذرد، یعنی فهم دقیق سمت و سوی جریانات جهانی، و بواسطه آن تلاش برای مشارکت در سمت گیری‌های انسانی بستگی دارد.

فصل سوم

حق متفاوت بودن به عنوان حقوق بشر

موضوع این است که هویت ما تا حدودی توسط شناسایی و یا عدم شناسایی، اغلب به دلیل شناسایی ناقص دیگران، شکل می‌گیرد، و اگر مردم، یا جامعه اطراف آنها، به آنان تصویری محدود یا تحقیرآمیز از خود بازتاب دهند، بنابراین یک فرد یا گروهی از مردم ممکن است آسیب واقعی، و یا تحریف واقعی (هویت خود) را متحمل شوند. عدم شناخت یا شناخت نادرست می‌تواند آسیب وارد کند، می‌تواند نوعی ظلم باشد، (یعنی) زندانی کردن کسی در حالتی کاذب، تحریف شده، و کاهش یافته (هویت او)

چارلز تیلور، *سیاست‌های شناسایی.*

چکیده

مفهوم تکثر عمیق و ریشه دار در ادبیات معاصر فلسفه اجتماعی و سیاسی توسط مقاله ای از چارلز تیلور با عنوان تکثر عمیق و آینده کانادا[۷۶] در سال ۱۹۹۷ انتشار یافت، به علاقه‌مندان موضوع تکثر و گوناگونی هویتی در جوامع چند فرهنگی معرفی شد. در این نوشتار بی نظیر، موضوع تکثر و گوناگونی از نقطه نظر تفاوت‌های هویتی عمیق، و آنچه در اینجا "ریشه دار"

---

[76] Charles Taylor. (1997). *Deep Diversity and the Future of Canada*

معرفی می‌شوند، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. نظریه تکثر عمیق و ریشه دار به تنوع موجود در لایه‌های عمیق‌تر شکل‌گیری هویت، و ضرورت هماهنگی آن با روابط اجتماعی معنادار مشارکتی در جوامع چند فرهنگی می پردازد. موضوع تکثر عمیق و ریشه دار همچنین با سیاست‌های به رسمیت شناختن برابری تفاوت‌ها، دموکراسی سازی مشارکتی، و سیاست‌گذاری‌های چند–فرهنگی همراه است. آنچه که در مرکز این سیاستها محل تاملی عمیق می‌باشد این است که شناسایی تفاوت‌های هویتی یک حق بشری است که در گفتمان حقوق بشر و قوانین ناظر برآن، از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر، مورد تایید قرار گرفته است. "هر کس می‌تواند بدون هیچگونه تمایز مخصوصا از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده‌ی سیاسی یا هر عقیده دیگری و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر موقعیت دیگر، از تمام حقوق و کلیه آزادی هایی که در اعلامیه حاضر ذکر شده است، بهره‌مند گردد". (اعلامیه جهانی، بند یک ماده ۲) از نقطه نظر حقوق بشر، استدلال اصلی در خصوص تکثر عمیق این است که برابر ی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی همه آحاد جامعه بشری بدون هر نوع تبعیض و نابرابری باید به عنوان یک حق ذاتی مورد شناسایی رسمی و نهادین قرار گیرد.

حال اگر همان لایه‌های عمیق هویتی را در ساختار اجتماعی و سیاسی در نظر بگیریم، ناگزیر می بایستی آنرا از نقطه نظر اخلاق سیاسی نیز توضیح دهیم. در این نگرش، موضوع ضرورت شناسایی برابری تفاوت‌های عمیق به گزاره ای اخلاقی تبدیل می‌شود که گوناگونی های ریشه دار هویتی در جوامع چند–فرهنگی و چند قومی را مورد شناسایی قرار داده و حضور آنرا به عنوان یک بازیگر در عرصه تصمیم گیری‌های اجتماعی و سیاسی در مرکز توجهات قرار می‌دهد. برآیند روشن این شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی عمیق این است که در آن همه شهروندان فرصت لازم و برابر برای بیان ویژگی‌های خاص و متفاوت هویتی و فرهنگی خود را پیدا می کنند، بدون اینکه ضرورتا توسط سیاست‌های هویت زدایی[۷۷] همگرایی اجتماعی در بافت کل جامعه فرسوده و منتزع شوند. از این زاویه دید، اخلاق سیاسی شناسایی تکثر عمیق طرحی جامع و دربرگیرنده مشتمل بر سازگاری با تفاوت‌های هویتی در یک جامعه سیاسی، بدون تاکید بر برتری گروهی از شهروندان بر دیگران می‌باشد. معنی این فرضیه این است که اخلاق سیاسی شناسایی تکثر عمیق فراتر از محدوده ساده انگارانه فلسفه سیاسی لیبرال مبتنی بر مدارا و احترام فراتر رفته، و با تصدیق کثرت گرایی هویتی و فرهنگی آنرا به عنوان ابزار یکپارچگی اجتماعی در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و سیاسی تبدیل

[77] Assimilation

می‌سازد. بنابراین، اخلاق تکثر عمیق متعهد به رسمیت شناختن سیاسی و رسمی تفاوت‌های گروه‌های قومی-فرهنگی می‌باشد. مهمترین و همچنین چالش برانگیزترین گزاره اخلاق سیاسی تکثر عمیق و ریشه دار این است که گفتمان مشارکتی دموکراسی‌سازی و سیاست‌های دربرگیری فلسفه لیبرال در جوامع چندفرهنگی را می‌پذیرد، در عین حال، و به شیوه ای گویا و خالی از ابهام، فرصتی عمل‌گرایانه برای تشخیص علل و زمینه‌های چند پارگی سیاسی و احتمال گسیختگی انسجام اجتماعی و درمان آنرا نیز فراهم می‌آورد. برای این منظور چند پرسش اساسی برای توسعه بحث مطرح می‌شوند: با در نظر داشتن شکاف های فرهنگی و هویتی در جامعی که در معرض گسستگی اجتماعی و سیاسی قرار گرفته‌اند، چه رهیافتی می‌تواند انسجام جامعه را محافظت نماید؟ آیا یک چنین رهیافتی می‌تواند موجبات مشارکت فعال و معنی درا شهروندان در فضای دمکراسی فراهم آورد؟ چه گفتمان اخلاقی می‌تواند بر این سیاستها نظاره داشته باشد؟ آیا شناسایی تفاوت‌های هویتی می‌تواند به عنوان حقوق بشر مورد شناسایی قرار گیرد؟

هر چند این نوشتار از اندیشه‌های چارلز تیلور در مورد تکثر عمیق و شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی بهره می برد، با اینحال ریشه‌های این نوع اندیشه ورزی را به مفهوم تکثر در تاریخ فلسفه پیوند داده و آنرا از زاویه دید فیلسوف رمانتیک، یوهان گوتفرید هردر، و سپس جورج ویلهلم فردریک هگل[۷۸] مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد. چارلز تیلور نیز از این معماران بزرگ کثرت گرایی، و پیشقراولان آنها شامل روسو، بهره‌های لازم را برده، و به ویژه در تعدادی از آثار بعدی خود در حوزه سیاست‌های اجتماعی، مفاهیم چند فرهنگی، و دمکراسی مشارکتی برگرفته از آنها را به زیبایی توضیح داده است.

ترتیب موضوعی این فصل به این شرح می‌باشد. در بخش اول، پیش زمینه‌های روشنگری تاریخی به تصویر کشیده می‌شود که در آن یوهان هردر فلسفه خود از تکثر فرهنگی را ارائه کرده و بر ظهور فلسفه رمانتیک در جهت شناسایی اهمیت تفاوت‌های هویتی و احساس تعلق تاثیر می‌گذارد. بخش دوم، رابطه میان تکثر و اصل بشریت در اندیشه‌های فلسفی مورد بحث قرار می‌دهد. بخش سوم به نتیجه گیری پرداخته و اساس هویت‌های متفاوت را بر حق انتخاب به عنوان حقوق بشر قرار می‌دهد تا اثبات کند که حق متفاوت بودن یک حق بشری است.

[78] Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

کلید واژه ها

تنوع و تکثر، هویت فرهنگی، احترام و بردباری، سیاست‌های چند فرهنگی، اخلاق سیاسی، مشارکت فعال، دمکراسی معنادار

طرح موضوع

در فضای فلسفی قرن هیجدهم و نوزدهم که در آن ابعاد اصلی مادی‌گرایانه و اصالت سود در اندیشه‌های روشنگری، که عقل‌گرایی و روحیه علمی را تنها معیارهای قابل قبول برای ارزیابی پیشرفت‌های بشری در نظر می‌گرفت، تردیدها و چالش های جدی به وجود آمدند. البته در این ایام، و به عنوان واکنشی نسبت به نابرابری‌های حاصل از ظهور انقلاب صنعتی در جامعه شکل گرفته بودند، و همچنین سرخوردگی و یاس ناشی از ناتوانی عقلانیت روشنگری برای پاسخ به نیازهای جامعه، سوسیالیسم هم به یکی دیگر از چالشگران عقلانیت روشنگری عصر مدرن تبدیل شده بود. بنابراین، قرون هیجدهم و نوزدهم را باید در تابلویی به تصویر کشید که در آن در یک‌سو عقلانیت روشنگری پرچمدار آزادی، پایان بخشیدن به رنج های تاریخ بشری، و توسعه برای جوامع شده بود، از دیگر سو سوسیالیسم و فلسفه رمانتیک پیش فرض‌های آن عقلانیت یکه‌تاز را به نقدی شدید فراخوانده بودند. دومی، یعنی فلسفه رمانتیک که موضوع بحث این فصل می‌باشد، از زمانیکه انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ موجبات تغییراتی بنیادین را در اروپای آن زمان باعث شد، این داعیه را به بحث گذاشت که انسان موجودی نیست که فقط با ابعاد عقلانیت انتزاعی و بریده از متن و مرکز جوامع تعریف شود، بلکه ابعاد پیچیده وجود انسان شامل عواطف و احساسات او را به عنوان ذاتی عقلایی و در عین حال فرهنگی و هویتی در نظر می‌گیرد. این ابعاد پیچیده فقط و به تنهایی نمی‌تواند توسط فلاسفه و متفکران شناخته شود. هنرمندان و همه آنهایی که انسان را مخلوق جهانی طبیعی و سرشار از احساسات و عواطف می دانند نیز در ترسیم چهره انسان شریک می‌باشد. پس اگر قرار است که رفتار انسان و نقش آن در شکل‌گیری و تحولات روابط اجتماعی مورد بررسی قرار گرفته و مفاهیم مانند آزادی، برابری، و برادری بنیادهای جامعه سالم انسان‌ها را بنا نهند، توجه به ابعاد رمانتیک حیات غیرقابل اجتناب است. عقلانیت روشنگری انسان را از متن فرهنگی و هویتی او منتزع ساخته و همه مردم را با ویژگی‌های یکسان و شبیه به یکدیگر تلقی و تفسیر می‌کند. در حالیکه انسان مولود شرایط تاریخی و فرهنگی خویش است، در نتیجه انسان‌ها متفاوت می‌باشند. ازاینروی اگر قرار است مفهوم برابری بنیادهای یک جامعه سالم را شکل بخشد، این برابری در متن واقعی شرایط اجتماعی کمه در آن زندگی می‌کنند، معنا پیدا می‌کند. بنابر همان بافت‌های تاریخی و فرهنگی،

انسان‌ها هویت‌های مختلف به خود می‌گیرند. آزادی و برابری در راستای همین تفاوت‌ها امتداد پیدا می‌کنند. در اصل انسان‌ها ذواتی فرهنگی و هویتی هستند، و در نتیجه همین ویژگی‌ها باید از حقوق ذاتی خود به عنوان یک انسان بهره‌مند شده، و خود را بیان نمایند. به همین سان، مفاهیم متعالی مانند برابری و یا آزادی می بایستی در راستای همان تفاوت‌های هویتی و فرهنگی تعریف شده و مورد شناسایی رسمی و نهادین قرار گیرد.

این بحث توضیحات بیشتری را ایجاب می‌کند. با پایان یافتن قرون وسطی و ظهور عصر مدرن، و در نتیجه آن زوال ساختارهای سنتی اقتدار مذهبی و جایگزینی آن با ذهنیت خلاق و قدرت اندیشه مستقل انسانی، دو سنت اخلاقی در هم تنیده در اروپای مدرن پا به عرصه حیات گذاشته و رواج یافتند. یکی از آنها اخلاق اعتقاد به کشف پذیری قوانین طبیعت توسط عقلانیت علمی جهان‌شمول بود.[۷۹] روایت این سنت اخلاقی در این واقعیت علم گرایانه قرار داشت که هر آنچه قابل مشاهده و آزمایش از طریق روش‌های علمی باشد، می‌تواند معیار قضاوت اخلاقی قرار گیرد. بطور طبیعی موضوعات دینی و مذهبی، سنت‌های تاریخی جوامع، باورها و اعتقادات، و یا بخش عمده‌ای از ارزش‌های فرهنگی به دلیل عدم داشتن قابلیت علمی نمی‌توانند در حوزه صلاحیت علوم اجتماعی و سیاسی قرار گیرند. دیگری اخلاق اصالت سود[۸۰] بود که میل افراد به لذت و رفاه مادی را در مرکز قضاوت پیرامون همه تعاملات اجتماعی قرار می داد. پس هر آنچه که خوشبختی و سعادت انسانی را، بویژه به معنی مادی‌گرایانه آن، تامین نماید، قابلیت دریافت عنوان اخلاقی بودن را می‌تواند داشته باشد. اولی، هرگز نمی‌توانست جایگاهی برای جهان غیر ملموس به عنوان حقیقت در نظر گیرد. دومی، هر گونه جذابیت اخلاقی فراتر از فایده برای خوشبختی را انکار می‌کرد. این دو سنت فکری با همکاری یکدیگر بنیاد روشنگرایانه عصر نوین، و جریان اصلی روشنگری که خبر از زوال کامل همه موانع بر سر راه ارتقای جهان‌شمول هویت انسانی و بی‌طرفانه بهزیستی او را می داد، بنیاد نهادند. آنچه که می توانست برای انسان قابل تامل عقلایی باشد، آنی بود که می توانست با کاهش رنج‌ها و دردها، به خوشبختی انسان و نیازهای دنیایی او یاری رساند. اساس این نگرش در سه عقیده خلاصه شود:

- اول اینکه عقلانیت مسئولیت پذیر بوده و با رها ساختن خود از هر نوع اقتداری، مفهوم کرامت را نیز مرتبط می‌سازد.

---

[79] Ethics of scientific inquiry
[80] Utilitarian ethics

- دوم تمایل و علاقه انسان به فعالیت و تولید برای خوشبختی بیشتر برای خود و خانواده، اهمیت بنیادینی در حیات انسانی دارد.
- آرمان نوعی خیرخواهی جهان‌شمول و بی طرفانه. (تیلور، ۱۹۸۹: ۳۲۲)

بنابراین، با جریان عقلانیت روشنگری عصر مدرن، نوعی اندیشه فعال بنیاد شکنی ظهور کرد که با به چالش کشیدن هر نوع اقتداری فراتر از توان عقلایی انسان، به سرعت توانست خود را به عنوان معرفت شناسی جدید و هستی شناسی نتیجه گرایانه برای ترسیم چهره انسان نو و مفهوم زندگی متناسب با آن معرفی نماید. این عقلانیت روشنگر با تکیه بر اهمیت اراده آزاد انسان و پیامدهای کنش او، به سرعت توانست معیار متفاوتی نسبت به عصر پیش مدرن را برای یک دیدگاه اخلاقی نوین معرفی نماید. مکتب فایده گرایی یا اصالت سود، که ارزش زیادی برای توانایی انسان در درک اینکه چگونه می‌تواند با مهارت بالاترین درجه رفاه و خوشبختی را برای خود ایجاد کند قائل است، مهمترین نقش را در شکل‌گیری این اخلاق جدید ایفا نمود. برای تسهیل در دریافت پیام‌های این نظام اخلاقی نوین، باید بر اصرار آن در پذیرش تحقیق علمی برای توضیح همه ابعاد زندگی و براساس اراده آزاد فرد توجه داشت. "هیچکس نباید آنچه را که شواهد کافی برای آن ندارد به عنوان حقیقت باور داشته باشد". (۳۲۳) این نگرش اخلاقی نشان می‌دهد که جستجوی منافع فردی و فضایل اجتماعی نه تنها حق انسان است، بلکه می‌توانند به طور منظم با یکدیگر هماهنگی داشته باشند، مشروط بر اینکه خوشبختی و رفاه فرد تنها هدف اصلی این الگوی حیات باشد. طبیعی است که در این نگرش ، موضوع مشارکت شهروندان برای ترسیم یک زندگی خوب و مفهوم خیر عمومی جایگاهی ندارد. هر آنچه هست و باید انجام شود، حق فردی برای تامین رفاه و خوشبختی خویش می‌باشد مشروط بر اینکه با معیارهای فضیلت اجتماعی، یعنی رعایت اصل عدم ایجاد اذیت و آزار برای دیگران، همراه باشد. در حقیقت، هدف زندگی در عقلانیت روشنگری، بر مبنای اخلاق جدیدی از تامین نیازهای فردگرایانه و ارضای نفس ناب پدیدار قرار می‌گیرد که تمایلی به تأیید هیچ فضیلتی فراتر از اخلاق اصالت سود ندارد. عامل مستقل تصمیم گیرنده در مرکز این نظام اخلاق، مسئولیت عقلایی رفتارهای اجتماعی خود را براساس گفتمان زندگی عادی می‌پذیرد و آنرا با حق یافتن راه‌های رفاه و خوشبختی به عنوان هدف نهایی مطابقت می‌دهد. بنابراین، در این نگرش به حیات هیچ چیزی غیرعادی و غیر مشروع نیست زیرا اخلاق رفتار فردی در پناه فلسفه حق داشتن کاملا پذیرفته شدنی است. به عبارت دیگر، این دلایل، که در حقیقت ابزاری برای رسیدن به اهداف فردی می‌باشد، از میان برداشتن موانع بر سر راه آزادی و حق را ضروری و اجتناب ناپذیر می‌سازد. بنابراین حقوق فردگرایانه همراه با تمایل طبیعی برای داشتن رفاه و خوشبختی با یکدیگر پیوند یافته، و

بنیادهای اخلاق اصالت سود را شکل می بخشند. در پرتو این استدلال‌ها، نمی‌توان این طبیعت انسانی را نادیده انگاشت که اینگونه تلاش برای خوشبختی را ایجاب کرده و معیارهای عام و جهان‌شمول آنرا نیز در پرتو فلسفه حق داشتن توضیح می‌دهد. در حقیقت، این انسان است که حقی ذاتی دارد تا برای تحقق نیازهای طبیعی زندگی پیوسته تلاش کند. این گرایش طبیعی، الزامی است که در پس عقلانیت جهان‌شمول و بی‌طرفانه خود–مسئولانه ای قرار گرفته و مفهوم حیات فرد را براساس حقوقی که دارد توضیح می‌دهد، بدون اینکه نیازی به استدلال اخلاقی پیش مدرن داشته باشیم. آنچه رفتار اخلاقی انسان را تشکیل می‌دهد، در واقع تلاش او برای رضایت نفس یعنی رفاه و لذت و خوشبختی می‌باشد.

این عقلانیت بخوبی توانست به نیاز رها شدن از هرنوع نیروی خارجی بر سر راه تصمیم‌گیری مستقل انسان کمک شایانی داشته باشد. اگر انسان‌ها بتوانند براساس ظرفیت عقلایی مستقل خود تصمیم‌گیری نموده و راه خود را در زندگی دنبال نمایند، بی‌تردید می‌توانند همه ساختارهای کهن و بازدارنده پیشرفت در زندگی واقعی دنیایی را ویران سازند. این توانایی برآمده از همان طبیعت عقلایی انسان است که نمی‌تواند خود را به نیروهای خارجی تحمیلی بر ذهن، اراده، و حیات اجتماعی و سیاسی او تسلیم نماید. یک چنین توانایی عقلایی، فرد را محور همه تعاملات اجتماعی قرار داده و او را به عنوان معمار دنیای آباد و خوشبختی بیشتر خویش به رسمیت می شناسد. از طرف دیگر همین انسان مستقل آزاد دارای اراده‌ای برای تغییر است، و این تغییر امری کاملا طبیعی و حتی از سوی خداوند تقدیس شده می‌باشد. هرگاه انسان‌ها برای حیات همراه با خوشبختی خویش قوای عقلایی و اندیشه خود را بکار می‌گیرند، بطور طبیعی خیر عمومی و منافع اجتماعی را نیز با خود به همراه می‌آورد. در اینجاست که فرد انسانی صاحب اختیار اندیشه و دنیای ساخته شده خود می‌شود. عقلانیت مدرن به عنوان معیار آنچه حیات معقول تلقی می‌شود، روح و محتوی عصر روشنگری را شکل می‌بخشد. این عقلانیت را می‌توان به سادگی در چند بیانیه به تصویر کشید:

- انکار هر چیزی که ماهیت قرون وسطایی داشته باشد. یعنی امر و باورهایی که در مقابل اراده آزاد انسان برای تصمیم‌گیری قرار می‌گیرند.
- بیزاری از بی‌نظمی و عدم انسجام به عنوان ناهماهنگی با نیازهای جامعه هدفمند و مبتنی بر روابط همکارانه انسانی
- تمایل به ایجاد معیارهای اجتماعی مبتنی بر عقل روشنگر و خود–مسئول و نه سنت‌های برآمده از نیاکان و باورهای غیرعقلایی پیشین
- تمایل به ابزارها و شواهد عقلانیت مانند منطق، ریاضیات، و روح علمگرایی

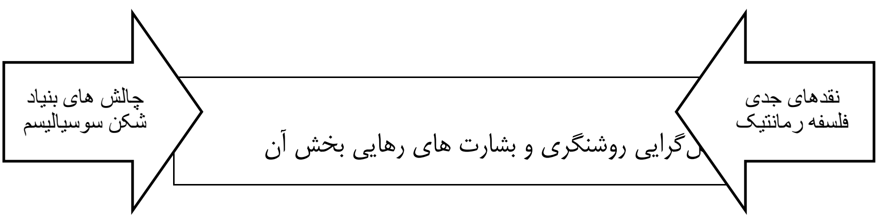
- انکار دین به عنوان راهنمای حیات اجتماعی و سیاسی انسان، و ترجیح دادن شواهد قابل ملاحظه، مشاهده، و اندازه گیری در مرکز استدلال‌های مربوط به زندگی
- ترجیح دادن دنیای ساخته شده انسانی بجای جهان طبیعی نامعلومی که نمی‌تواند در اختیار انسان باشد
- اصالت بخشیدن به استدلال کردن آرام، مودبانه، و همراه با احترام متقابل و نیز همپرسگی درباره باورها و نظریه‌های دیگران و آنهایی که با نظر ما متفاوت می‌باشند
- تکیه بر اهمیت استفاده از فن آوری و دست آوردهای پیش‌برنده نیازهای انسانی بجای پذیرش بی چون و چرای روش‌های رمزآلود و سری
- اعتماد و باور به توانایی انسان در هدایت جامعه خویش و خوشبینی به آینده بهعنوان نیروی حیات بخش توسعه و پیشرفت اجتماعی
- انکار هرنوع انسداد اندیشه، جمود فکری، و استبداد سیاسی و اجتماعی
- انجام اصلاحات بنیادین در آموزش و تربیت جوانان بر بنای عقلانیت برای جلوگیری از سقوط آن به جهل و نادانی، و در نتیجه تباهی های اجتماعی، و توسعه جرم و جنایت
- وظیفه کمک رسانی به دیگران در هنگام نیاز به عنوان اخلاق مراقبت اجتماعی
- پیشبرد روابط مبتنی بر همکاری در عین شناسایی رقابت جویی برای تامین و پیشبرد نیازهای فردی و اجتماعی

عقل‌گرایی به عنوان یک نهضت فکری و اجتماعی

اما علی رغم همه این نویدها و بشارت‌ها، فضای اجتماعی و سیاسی اروپای قرن هیجدهم و نوزدهم به سرعت نشان داد که عقل‌گرایی روشنگری در تامین نیازهای انسانی با ناکامی مواجه شده است. به حاشیه رانده شدن و تنگدستی بخش های بزرگی از جامعه که به دلیل ساختارهای ناکارآمد فکری و اجتماعی نتوانستند پا به پای دیگران برای خود سعادت فراهم آورند، در افق روشنگری اروپایی ابرهای تیره و تاریک نابرابری و تنگدستی را به همراه آورد. سلطه طبقات مسلط سرمایه داری منابع و ابزارهای تولید را دراختیار خود گرفت و با فراموشی فضیلت خود–کنترلی و انصاف، کارگران را به استثمار کشاند. توسعه شهرنشینی به عنوان ضرورت روند شتاب برانگیز صنعتی گرایی، موجبات جابجایی های غیرمسئولانه جمعیتی و

در نتیجه آن نابسامانی‌های اجتناب ناپذیر را به دنبال آورد. همراه با این دگرگونی‌های نابسامان، همان عقلانیت روشنگری هرگز نتوانست توضیح روشن و مشخصی هم برای استثمار داخلی و استعمار خارجی، تمرکز متورم ثروت، و معضلات برخاسته از آنها ارائه دهد. در واکنش به این نابسامانی‌ها، و شکل‌گیری فضای ناامیدی نسبت به توانایی عقل روشنگری برای سعادتمند ساختن انسان مدرن، دو جریان عمده فکری پا به عرصه ظهور گذاشته و هر کدام از زاویه دید خود راه حل‌هایی را پیشنهاد کردند. سوسیالیسم ضمن تاکید بر عقل‌گرایی رهایی بخش و تاکید بر اصل مساوات و برابری دریچه‌های متفاوتی در افق اندیشه سیاسی و اجتماعی باز گشود. البته نگرش سوسیالیستی خود به گرایشات فکری متفاوتی مانند سوسیالیسم آرمان گرا، سوسیالیسم مارکسیستی، و یک شاخه سوسیالیستی در درون خود مکتب فکری لیبرال، تقسیم شد.[۸۱] نهضت فلسفی رمانتیک نیز با به چالش کشیدن نارسایی های ذاتی نهفته با عقلانیت روشنگری، چشم اندازهای موردنظر خود را در اختیار جامعه قرار داد.

عقل‌گرایی روشنگری و چالش‌گران آن



در حالی که نهضت فکری و اجتماعی و سیاسی روشنگری شتابان به پیش رفته و همه عرصه‌های جامعه را در اختیار خود می‌گرفت، ناکامی‌های آن برای تامین نیازهای مادی و عینی مردم ستم‌دیده که ناشی از انحصار طبقات سلطه گر بود، زمینه مناسبی برای ظهور نحله های مختلف سوسیالیسم باز کرد. در عین حال، قصور و ناتوانی عقلانیت روشنگری برای تامین نیازهای عاطفی و احساسی و ویژگی‌های طبیعی زیبائی شناسانه حیات انسانی، صدای فلسفه رمانتیک و پیش فرض‌های آنرا در فضای قرون هیجدهم و نوزدهم رسا و

---

[۸۱] نگاه کنید به کتاب دوم این مجموعه با عنوان " حقوق بشر و مفهوم خیر عمومی" و همچنین کتاب سوم با عنوان "نظریه‌های بنیادشکن حقوق بشر".

توانمند ساخت. پیشگامان نهضت رمانتیک بر آن پیش فرض‌ها تاکید می‌کردند که این تنها خودآگاهی عقل‌گرایانه نیست که می‌تواند موجبات رهایی انسان‌ها از معضلات اجتماعی و موانع توسعه یافتگی و رهایی مردم را تامین می‌کند. عقلانیت روشنگری بریده از متن، یکسو نگر، و تقلیل گرا می‌باشد، بنابراین فضا و فرصت کمتری برای آزادی و رهایی و خلاقیت روح انسانی باقی می‌گذارد. در حالیکه نگرش رمانتیک با تکیه بر خودآگاهی عاطفی انسان که در هنر، ادبیات و شعر، رقص و موسیقی، و یا نقاشی و دیگر ابعاد هنری حیات انسانی تجلی یافته است، می‌توان آن نقیصه را برطرف ساخته و موجبات آزادی حقیقی و کمال انسان را فراهم آورد. در حقیقت کل، جهان هستی یک کل به هم پیوسته ای را شامل می‌شود که اجزای آن با یکدیگر پیوستگی مداومی در همه حوزه های حیات همراه با تمایلات، گرایشات روحی و فکری، و یا عاطفی و احساسی دارند. این تجلیات در زبان به عنوان ابزار بیان خویشتن خویش، خواه به شکل فردگرایانه و خواه در تبلور گروهی آن، شکل یافته و انسان‌ها ها را به عنوان آفریدگانی عقلایی که بیان هویتی خویش را در ابعاد عاطفی و احساسی می‌آمیزند، به عرصه جامعه می‌آورد. علاوه براین، حیات انسانی یک عرصه خشک و مکانیکی نیست که خود را از طریق استدلال‌های عقلایی منتزع از تاریخ، هویت، و احساسات، و عواطف انسانی با نمایش بگذارد. مردم هم موجوداتی فاقد روح خلاقانه نیستند که در آن متن خشک مکانیکی فقط از طریق این عقلانیت، که اغلب به ابعاد ابزاری و محاسبه گری تقلیل یافته است، خود را بیان نمایند. این انسان‌ها خود در جوامع سیاسی مختلفی سازمان می بخشند تا بتواند شرایط لازم برای بیان خویش از یک سو، و شکوفایی و کمال انسانی خویش از دیگر سو، را فراهم آورند. همه این عناصر و الزامات با طبیعت و قوانین آن و همچنین زیبایی شناسی اجزای به هم پیوسته آن می‌آمیزند و اجازه شبکه‌های تا مفهوم خود–بیانی همراه با خودآگاهی احساسی و عاطفی جامه عمل پوشند.

همانگونه که در فصل پیشین توضیح داده شد، روسو را باید به عنوان پیشگام این ابعاد فلسفه رمانتیک در نظر گرفت. هرچند که افکار و اندیشه‌های این متفکر تاثیرگذار بر نهضت فلسفی رمانتیک در فصل پیشین به گونه‌ای مفصل توضیح داده شد، اما بازخوانی پاره ای از زوایای ناخوانای اندیشه او بهتر می‌تواند به اهداف این فصل نیز یاری رساند. "انسان‌ها همه آزاد به دنیا آمده‌اند، و همه جا در بند می‌باشند". (روسو، ۱۷۶۲: ۵) با این بیان که در آغازین فراز کتاب *قرارداد اجتماعی* به تحریر در آمده است، روسو بنای اصلی پیش فرض‌های فلسفه رمانتیک را به اشتراک می‌گذارد. روسو، پیشتر در مقاله ای با عنوان *گفتمانی در باره ریشه‌های نابرابری* (۱۷۵۴) انسان‌ها در حالت طبیعت از آزادی‌ها و برابری نسبی برخوردارند. اما نابرابری‌های سیاسی و اجتماعی، یعنی آنهایی که ساخته شده توسط بشر هستند، به مراتب

بالاتر و شدیدتر از نابرابری‌های طبیعی می‌باشند. نابرابری‌های اجتماعی و دیگر علل و زمینه‌های غیرعادلانه و غیر انسانی توسط تمدن های انسانی به وجود آمده‌اند. در درون این تمدن است که انسان "با اجتماعی شدن، برده، و ترسو، و ضعیف می‌شود. شیوه زندگی سست عنصر قدرت و شجاعت او را ناتوان و بی اثر می‌سازد". (۱۲) این در حالی است که زندگی اجتماعی باید عناصر انسانی را پرورش داده و راه شکوفایی آنها را هموار نماید. حقوق طبیعی حیات انسانی هدفمند، یعنی همان زندگی اجتماعی صلح آمیزی که در آن انسان باید فرصت متعالی شدن را داشته باشد، نوید می‌دهد. بنابراین، پرسش مهمی که در پیش روی بشریت برخوردار از عقلانیت روشنگری قرار دارد این است که " منشأ نابرابری در بین انسان‌ها چیست و آیا حقوق طبیعی آن را مجاز دانسته است؟" (۱) این پرسشی بود که توسط آکادمی دیژون[۸۲] برای بررسی و تحقیق در برابر روشنفکران آنزمان گشوده شد. درواقع آکادمی می خواست بداند در حالیکه عقلانیت روشنگری نوید رهایی، پیشرفت و توسعه زندگی، و برابری انسان‌ها را می‌دهد، پس چرا همان جامعه بشری سرشار از معضلات اجتماعی، از جمله نابرابری‌های گسترده می‌باشد. این پرسش ذهن روسو را به خود مشغول کرده بود. روسو، به عنوان معمار و پدر روشنفکری نهضت رمانتیک، علت اصلی را در شکل‌گیری تمدن انسانی، یعنی در شرایطی که در آن جامعه نظام‌مند می‌شود، جستجو می‌کرد. بنظر او، در نظام طبیعی انسان آفریدگاری وحشی، یا غیر متمدن، می‌باشد، اما او خوش طینت بوده و طبیعتی اصیل و نجیب دارد. اما زندگی اجتماعی این اصالت را از او می‌گیرد، و او را به ورطه رقابت ها برای خودنمایی و ثروت اندوزی می‌کشاند. در اینجاست که خود–پرستی جای اصالت‌های طبیعی او را می‌گیرد.

> بنگر که چگونه همه قوای انسانی رشد یافته، حافظه و تخیل در نقش کامل خود قرار دارد، خودپرستی علاقه‌مند، عقل فعال، و ذهن تقریباً در بالاترین نقطه کمال خود قرار گرفته است. همه صفات طبیعی در عمل، مرتبه و وضعیت هر انسانی را که به او اختصاص داده است، بنگر که چگونه کیفیات طبیعی در جایگاهی مناسب قرار گرفته‌اند، جایگاه و مرتبه که به او تفویض شده است؛ نه صرفاً سهم او از دارایی و یا قدرت او در خدمت یا آسیب رساندن به دیگران، بلکه همچنین شوخ طبعی، زیبایی، قدرت یا مهارت، شایستگی یا استعدادهای او: و این تنها ویژگی‌هایی هستند که می‌توانند باعث احترام شوند، اما به سرعت داشتن به تملک داشتن و یا تأثیر

---

[82] *Academy* of *Dijon*

گذاشتن بر آنها ضروری احساس شد. آنها اکنون به امور مورد علاقه انسان‌ها تبدیل شده‌اند که به نظر برسند که واقعی نیستند. بودن و به نظر رسیدن به دو چیز کاملاً متفاوت تبدیل شدهاند، و از این تفاوت است که، گستاخی و حیله‌های فریب‌کارانه، با همه رذالت‌هایی که در ردیف آنها وجود دارد، سرچشمه می‌گیرند. (۲۹-۲۸)

این درحالی است که انسان‌ها همه در ذات طبیعی خود، خوب هستند. آنها آزاد هستند، و براساس همان طبیعت نیک خویش آزادانه تصمیم می‌گیرند و زندگی می‌کنند، هرچند که ممکن است در فضای آنچه تمدن انسانی نامیده می‌شود قرار نگرفته باشند. اما جامعه و تمدن نیروهای فاسدی هستند که این آزادی را از آنها می ربایند. به همین دلیل همین انسان ضمن داشتن همه مهارت‌های انسانی "حسود و کینه توز و انتقام جو شده، به منافع خود توجه می‌کند، دیگران را نادیده می‌گیرد، و همه چیز را ویران می‌کند و از بین می برد". (۲۹) آن انسان آزاد و نیک خواهی که براساس اصالت‌های طبیعتی خود زندگی می‌کرد، و قوانین طبیعی را می‌شناخت، هم اکنون با انبوهی از خواسته‌هایی که ضرورتا مورد نیاز ان نیستند، مواجه شده است. عقلانیتی که قرار بود او را از هر نوع بندگی نظام‌های طبقاتی تیول داری و یا متابعت مذهبی رها سازد، هم اکنون او را در رقابت جویی، کسب منافع، و ظاهر نمایی اسیر و بنده خود ساخته است. او همه مهارتها را بکار می‌گیرد تا هر روز بیشتر در این یوغ بندگی خود-خواهی برای آنچه که ضرورت زندگی او نیست باقی بماند. و آن عقلانیت رهایی بخش روشنگری نمی‌تواند او را از بندگی نوین رها سازد. حال خوشبخت ترین و یا بدبخت ترین ها، خود را صاحب حق برای دارای دیگران می دانند، و آن نجابت اولیه طبیعی انسان جای خود را به رقابت جویی برای رسیده به قله های نابرابری داده است. به همین دلیل است که "غصب توسط ثروتمندان، دزدی توسط فقرا، و شور و اشتیاق افسارگسیخته هر دوی آنها، فریادهای شفقت طبیعی و صدای هنوز ضعیف عدالت را نادیده انگاشته و (روح) انسان‌ها را از بخل، جاه طلبی و رذالت سرشار کرد". (۲۹) این رذالت و تباهی‌ها جایی برای مهر، شفقت، و رهایی انسان از تعلقات مصنوعی خود-ساخته باقی نگذاشته است. نابرابری‌ها جای آن زندگی طبیعی پیشین را گرفته است ،و از همه بدتر اینکه این نظام اجتماعی که در مخالفت را طبیعت انسان قرار دارد، امری طبیعی تلقی می‌شود. ثروت اندوز می‌داند که به خدمات تهی دستان وابسته است، و تهی دستان نیز با کمکهای ثروتمند وابسته شده است. قوانین به ضعیف شدگان قید و بندهای جدید، و به نیروهای ثروتمند فرصت های نوینی می‌دهد. این چرخه ادامه می‌یابد و غصب و ربودن ماهرانه آزادی به حقی غیرقابل برگشت تبدیل شده

است. همه چیز به ظاهر بینی تنزل یافته، و همه چیز با بازی برد و باخت تبدیل شده است، در حالیکه همه فضایل نیک پیشین از همان جامعه عقلایی رخ بربسته است. و انسان‌ها بنده خود–فریبی، بیهودگی، و شرافت فاقد فضیلت، عقلانیت بدون خردمندی، و لذت های عاری از شادی تبدیل شده‌اند. بی تردید، این خصائص زندگی عادی انسانی نیست "بلکه صرفاً روح جامعه و نابرابری است که جامعه ایجاد می‌کند، و بدین ترتیب تمام تمایلات طبیعی ما را دگرگون و تغییر می‌سازد". (۳۷)

گر به ظاهر چـــراغ و نور رهیـــم
درعمل سنگ وکوخ و خار و چهیم
غرق اوهام و گرد خود خواهی
چون سرابیم و تشنه را شبهیم
گر بروید گلی به گلزاران
تیغ بران به ساق او بنهیم
ار نوازد نسیم صبح بهار
در کمینش چو رهزنان به رهیم
تا بر آید طلیع روشن نور
کور درمانده ایم و بی نگهیم
عاشقان بر فراز گردونند
ما گرفتار سال و روز و مهیم[۸۳]

با همه این توصیف‌های تامل برانگیز در باره خصائص و نارسایی های تباه کننده عقلانیت روشنگری، یک پرسش همچنان ذهنیت کنکاشگر را به خود مشغول می دارد. اگر شکل‌گیری جامعه، و به عبارت دیگر تمدن انسانی، علت اصلی تباهی روح انسانی است، آیا می‌توان به شرایط پیشین طبیعی، که در آن انسان اصیل طبیعی و وحشی با شرایط منطبق با نیازهای واقعی خود زندگی می‌کرد، بازگشت؟ به نظر می‌رسد که در اینجا یک قیاس صد و نقیض[۸۴] غیرقابل گشودگی وجود دارد. انسان برای یافتن کمال انسانی باید با دیگران در تعامل اجتماعی قرار گیرد. اما این شرایط اجتماعی او را تباه می‌سازد. امکان بازگشت به شرایط پیشین طبیعی نیز امکان پذیر نیست. بنابراین، باید در متن شرایط کنونی زندگی اجتماعی راه چاره را جستجو کرد. در شرایط طبیعی پیشین، انسانیت اجتماعی، و به تبع آن، شکوفایی

---

[۸۳] بخشی از اشعاری که با الهام از اندیشه‌های روسو در سال ۲۰۰۵ سروده شد.
[84] Paradox

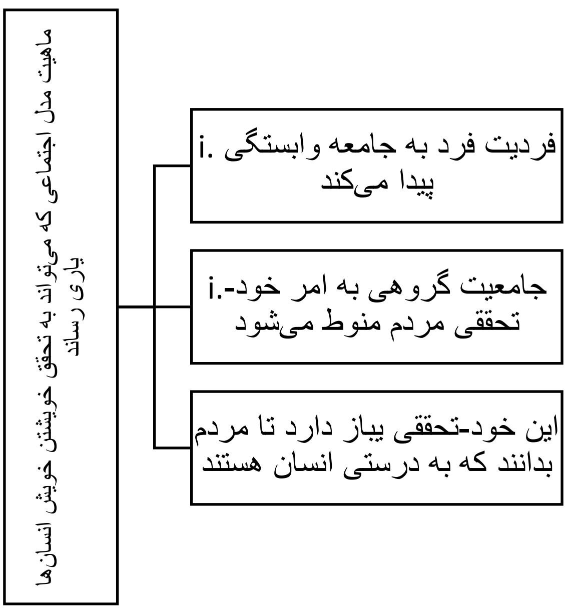
نمی‌تواند پا به عرصه ظهور گذارد. بنابراین، ساختار جوامع انسانی باید بگونه سامان یابد که در آن اصالت‌های طبیعی با جایگاه خود بازگشته، در عین حال شرایط اجتماعی نیز ادامه یابد. در *قرارداد اجتماعی*، روسو توضیح می‌دهد که ما نمی‌توانیم به وضعیت طبیعی خود بازگردیم و از این رو باید نظام فعلی خود را طبق اراده عمومی اصلاح کنیم. ولی چرا باید جامعه متمدنی که براساس عقلانیت آزاد شکل گرفته است را اصلاح کرد؟ پاسخ را باید در فاصله عمیقی که میان پیشرفت به معنی جاری کلمه و پیشرفت اخلاقی به وجود آمده است، جستجو کرد. نظریه‌های قرارداد اجتماعی که بر قامت نظام جامعه آزاد به معنی روشنگری مفهوم پوشیده شد، نتوانسته است باورهای اخلاقی را نیز پا به پای پیشرفت‌های سیاسی اصلاح نماید. طبیعی است که در جوامع متمدن آزاد مردم به میل خود و از جانب آزادی اراده و تصمیم گری می نمایند. آنها از یوغ بردگی طبیعت، مطابقت مذهبی، و نظام‌های سلسله مراتبی رهایی یافته‌اند. اما به نوعی خود اسیر عقلانیتی شده‌اند که به‌گونه‌ای ابزاری به آنها می‌آموزد تا منافع خویش را بر خیر عمومی ترجیح دهند. به عبارت دیگر دوست داشتن طبیعی خویش جای خود را به خود–خواهی و خود–شیفتگی می‌دهد. به همین دلیل است که انسان آزاد و برابر به دنیا آمده، در همه جا در بند اسارت است؛ اسارت توسط بندهایی که خود بر خویشتن تحمیل کرده است.

انسان‌ها اساساً آزادند و پیش از ورود به تمدن خود–ساخته، در وضعیت طبیعت آزاد بودند، اما پیشرفت تمدن، از طریق وابستگی، نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی، و میزان قضاوت ما از طریق مقایسه کردن خود با دیگران، باعث شده است تا پیروی از دیگران را جایگزین آن آزادی سازیم. از آنجایی که بازگشت به وضعیت طبیعت نه امکان پذیر است و نه مطلوب، هدف سیاست باید بازگرداندن آزادی‌های از دست رفته باشد. از این طریق باید در نحوه زندگی مشترک و اجتماعی خویش، دریابیم که اساسا چه کسی هستیم، از کجا آمده ایم، و چگونه می‌توانیم آزادانه و براساس معیارهای قانون طبیعی زندگی کنیم. این موضوع اساسی فلسفی است که قرارداد اجتماعی به دنبال آن است: چگونه می‌توانیم آزاد باشیم و با هم زندگی کنیم؟ اما چگونه؟

> انسان‌ها نمی‌توانند نیروهای جدیدی ایجاد کنند. آنها فقط می‌توانند مواردی را که از قبل وجود دارند گرد هم بیاورند و آنها را هدایت کنند. بنابراین تنها راه آنها برای حفظ خود این است که تعدادی نیرو را متحد کنند تا به طور مشترک به اندازه کافی قدرتمند باشند

> تا با موانع مقابله کنند. آنها باید این نیروها را به گونه‌ای وارد بازی کنند که با هم در یک رانش واحد عمل کنند.
>
> برای اینکه نیروها به این شکل دور هم جمع شوند، افراد زیادی باید با هم کار کنند. اما نیرو و آزادی هر انسان چیزی است که او عمدتاً برای بقای خود به آن نیاز دارد. پس چگونه می‌تواند آنها را بدون آسیب رساندن به منافع خود و نادیده گرفتن مراقبتی که از خود دارد، در این تلاش جمعی قرار دهد؟ این دشواری، در نسخه‌ای از آن که برای موضوع فعلی من ایجاد می‌شود، می‌تواند اینگونه بیان شود: "باید شکلی از جامعه بوجود آید که کل نیروی مشترک را وادار به دفاع و محافظت از افراد و نیازهای آن نماید. این کار را به گونه‌ای انجام شود که هر یک از آنها در عین اتحاد با دیگران، هنوز فقط از خود اطاعت می‌کنند و مانند قبل آزاد می‌مانند". (روسو، ۱۷۶۲: ۶)

در الگوی اجتماعی یاد شده، مردم یاد می‌گیرند چگونه با هم زندگی کنند، در عین حال آزادی خود را نیز محفوظ نمایند. به همین دلیل است که عقلانیت روشنگری که در تامین آزادی‌های انسان و هویت اخلاقی آن عاجز مانده است، می بایستی به نقد کشیده شود. در مدل



روشنگری، مردم همه موضوع تصمیم‌گیری ها هستند، هرچند که در دمکراسی ها زندگی می‌کنند. مهم این است که آنان از موضوع سیاست‌گذاری ها به شهروندان صاحب اختیاری که از ناحیه استقلال خویش تصمیم می‌گیرند، تبدیل شوند. اگر مردم موضوع حکومت و سیاست باشند، آزادی‌های اصیل آنان مخدوش می‌شود. "نادیده گرفتن آزادی، انکار کرامت انسانی، حقوق و حتی وظایف حاصل از آن است. هیچ غرامت ممکنی برای کسی که از همه اینها را نادیده می نگرد وجود ندارد. چنین غفلتی با فطرت انسان ناسازگار است". (۴) باز این پرسش بدون پاسخ مانده است که چگونه زندگی اجتماعی داشته باشیم، و در عین حال اصالت‌های انسانی و آزادی‌های خود را نیز حفظ نماییم؟ مدل اجتماعی مورد نظر باید بیاموزد که چگونه با یکدیگر زندگی کنیم، در حالی که می‌توانیم بخوبی در یابیم که چه کسی هستیم. پاسخ اینگونه است "شکلی از جامعه باید شکل گیرد که با تمام قدرت مشترک از مردم و دارایی هر یک از آنها دفاع و محافظت کند. در این جامعه، هر یک از شهروندان با متحد ساختن خود با کل جامعه، تنها از خود اطاعت می‌کنند و به همان اندازه آزاد باقی می مانند. این مشکل اساسی است که قرارداد اجتماعی به آن پاسخ می‌دهد". (۶) در حقیقت نظامی اجتماعی و سیاسی شکل می‌گیرد که در آن همه مردم خود را متعهد به حفاظت از آن، و در عین حال محافظت از آزادی‌های خود می دانند. این شکل اجتماعی نوعی هویتی اخلاقی است که در آن هم زندگی جمعی و هم اراده آزاد شهروندان محافظت می‌شود. به عبارت بهتر در این مدل اجتماعی، شهروندان می‌توانند خویشتن خویش را عملی و کارآمد سازند.

در این مدل اجتماعی اراده عمومی و نه تصمیم اکثریت، منبع همبستگی اجتماعی و مشروعیت نیروهای آن است. در اینجا خیر عمومی بر منافع فردی پیشی می‌گیرد، اما خیر عمومی خود بدون فردیت اعضای جامعه معنای خود را از دست می‌دهد. در حقیقت، در حالیکه تصمیم اکثریت انتخاب شده برای اداره جامعه با معیارهای عقلانیت رها شده از موانع مدل روشنگری شکل گرفته است، در مدل اراده عمومی فردیت فرد، موضوعات حق ولی همراه با مسئولیت، سنگ بنای جامعه را بنیاد می‌نهد. حاکمیت، که به طور کامل از افراد تشکیل دهنده آن می‌باشد، نه منفعتی بر خلاف منافع تصور کرده و نه می‌تواند داشته باشد.

این نقدها و بدیل ها در برابر نابرابری‌های گسترده و تباهی‌هایی که جامعه قرون هیجده و نوزده را در بر گرفته بود، چشم اندازهای نهضت رمانتیک را برجسته‌تر ساخت، تا همانگونه که پیشتر توضیح داده شد، بتواند به مفهوم آزادی نه فقط به معنی "رها بودن از..." بلکه به معنی "رها بودن برای..." به تصویر کشیده شود. در این تصویر از آزادی است که خود-آگاهی عاطفی و احساسی انسان‌ها همراه با خلاقیت ها و خود-بیانی مستقل هویتی و

شخصیتی انسان، جامه عمل می پوشد. در حقیقت، در حالیکه عقلانیت روشنگری، انسان‌ها را به موجوداتی فاقد روح و عقلانیت انسانی تنزل داده بود، و تصویری از انسان را ترسیم نموده بود که به فرمان عقل رها شده ، تنها منافع خویش را دنبال می‌کرد، نهضت فلسفی رمانتیک می‌کوشد خلاقیت انسانی را در همه ابعاد زندگی مادی و احساسی و عاطفی با مفهوم آزادی همراه سازد.

کانت در نظریه ایده آلیزم استعلایی این اندیشه‌ها را با نگرش خاص خود دنبال نمود. به نظر او جهان در ذات خود چیزی متفاوت از آنی است که انسان با دستگاه حسی خود ادراک می‌کند. این جهان ادراک شده آنی است که به نظر انسان می‌رسد، و این ادراکی حسی است تا اینکه برآیند عقلایی بریده شده از متن حیات انسان باشد. لذا دستگاه حسی، عواطف، احساسات، و همه ابعاد برآمده از آنها در شکل‌گیری این دانش از جهان مشارکت دارند. و به همین ترتیب است که انسان با تحمیل فهم خود به جهان، آنرا با اراده خود می‌سازد، و سپس سامان می‌بخشد. این اندیشه‌های متفاوت از جریان اصلی روشنگری توسط یوهان گوتلیب فیخته،[85] فردریش شلینگ،[86] یوهان هردر، گئورگ ویلهلم فردریش هگل، و آرتور شوپنهاور[87] دنبال شده و توسعه و تکامل یافت. بنابراین، اندیشه‌های فلسفی رمانتیک جهانی را تصور می‌کرد که ارگانیک زنده و سرشار از حیات بود. متفکران نهضت رمانتیک تلاش خود را برای ادراک و فهم جهانی به کار گرفتند که با واقعیات زندگی انسان‌ها همراه بود، و می توانست نشاط و شادمانی نهفته در این حیات شگفت انگیز را در مقابل چشم انداز بی روح و سرد عقلانیت بریده از متن، و اغلب ابزاری، در مرکز زندگی قرار دهد. آنها رها شدن از چارچوب عقلایی مکانیکی و بی روح عقل ابزاری را با به تصویر کشیدن حیات انسان‌ها و طبیعت آنان دنبال کردند و نشان دادند که هویت انسان‌ها با ابعاد فرهنگی و واقعی تاریخی زندگی خود قابل تعریف می‌باشد. انسان‌ها آفریدگانی زنده هستند که همواره با طبیعت و زیبایی های آن در تعاملی پویا و حیات بخش در گفتگو و تعامل می‌باشند. این تعامل است که آزادی و خلاقانه انسان را به تصویر می‌کشد.

در پرتو اینگونه اندیشه‌ها می‌توان مختصات و مشخصات نهضت رمانتیک را به این شرح خلاصه کرد:

---

[85] Johann Gottlieb Fichte (1762 - 1814).
[86] Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775 - 1854).
[87] Arthur Schopenhauer (1788 - 1860).

- عقلانیت روشنگری روح و خلاقیت انسان را به زوال کشانده و تصویری از انسان را به نمایش گذاشته است که در عقلانیت فاقد روح چهره خود را نشان می‌دهد. این درحالی است که خالق جهان خویش با همه خلاقیت های نهفته در آن است. آزادی و رهایی واقعی آنی است که این زمینه‌های خلاق را در وجود آدمیان برانگیخته و استعداد فعال ذهنیت او را به عرصه حیات اجتماعی می‌کشاند. از درون این حیات است که پوپایی و زیبایی به زندگی باز می گردد، و انسان را از خمودگی و مواضع انفعالی رها می‌سازد.

- جهان مجموعه‌ای به هم پیوسته و سرشار از ارزش‌های انسانی است. در مرکز این جهان انسانی قرار دارد که با ذهن شناسنده خلاق خویش تغییراتی در حیات اجتماعی و سیاسی به وجود آورده، و در عین حال آنها را در کنترل خود می‌گیرد. این ذهن خلاق و سازنده به همه ابعاد آن نه تنها انسان را تعریف می‌کند، بلکه حیات اجتماعی او را نیز با زیبایی و نشاط همراه می‌سازد.

- جهان شیء مستقل از درک انسان نیست، بلکه همه جهانی پیرامونی از طریق همان توان عقلایی و خلاقانه انسان معنی و مفهوم پیدا می‌کند. این انسان است که نظم مورد نظر خود را به جهان فرا می‌خواند، نیروهای سازنده آنرا رها می‌سازد، و ساختارهای متناسب با آنرا بنیاد می‌نهد. دراین پیوستگی انسان و جهان، خلاقیت و خودآگاهی عاطفی او نقش هدایت کننده حیات را به عهده می‌گیرد. از اینروی انسان خالق جهان خویش، تنها معیار سنجش زندگی سالم می‌باشد.

- عقلانیت رها شده آنی نیست که توسط اندیشه‌های روشنگر تعریف شده است. اگر قرار است که رهایی به معنی استقلال از نهاد مذهب و نظم‌های پیشینی تحمیل شده باشد، باید بتواند انسان را به آزادی برساند. اما عقلانیت رهاشده روشنگری انسان را اسیر بندهایی ساخته است که از درون همان عقلانیت محاسبه‌گر سر برآورده‌اند. بنابراین، رها شدن به معنی درگیری عمیق با همه ابعاد زندگی با هدف بازشناسی موانع و مشکلاتی است که فرا راه استقلال انسان در تصمیم‌گیری ها می‌باشد. عقلانیت باید رهایی را در جستجوی انسان در خویشتن خویش و جلوه‌های عینی آن در جامعه پویا و زنده او جستجو کند.

- حیات تهی از روح و جان، خلاقیت و شهود انسان را کاهش می‌دهد. متفکران روشنگری هویت انسانی را به ماشین فاقد روح فکر کننده‌ای تقلیل داده است که نمی‌تواند با دریای عمیق خویشتن خویش، عواطف و احساسات و زیبایی های مفهوم حیات داشتن رابطه برقرار کند. از انسانیت تنها رباطی باقی می‌ماند که براساس جهان از پیش به تصویر کشیده شده، فقط می اندیشد که چگونه منافع خویش را جستجو کرده، و از چه راهی بر ورای خلاقیت سازنده خویش، راه خود را به سوی آینده باز گشاید. ماحصل همه این کنکاش های انسان تابع عقلانیت روشنگری در علم‌گرایی خلاصه می‌شود، در حالیکه علم‌گرایی به عنوان تنها شاخصه تعریف کننده حیات، انسان را با چالش‌ها و معماهای غیرقابل ادراک مواجه ساخته است.

- نقش هنر، تخیل، و طبیعت در تعریف خود و جامعه نمی‌تواند به عقل‌گرایی صرف کاهش یابد. احساسات و تجربه زیبایی شناختی همراه با انسان و حیات او هستند. موسیقی، هنرهای تجسمی، ادبیات و اندیشه‌های سیاسی همه و همه موضوعاتی اجتماعی بوده و به معضلات اجتماعی می‌توانند پاسخی شایسته و سازنده گویند. ابعاد خود-انگاشتی هنرمندان، ادبا، شعرا، و ذهن خلاق آنها ابعاد و جنبه‌های زیبایی شناسانه حیات را بارور ساخته و روح انسانی آنرا به زیباترین شکل ممکن به تصویر می‌کشد.

- خلاقیت انسان، و تکیه بر عواطف و احساسات انسان را به عنوان آفریده‌ای تفسیر کننده و خود-بیانگر در مرکز همه تعاملات اجتماعی قرار می‌دهد تا او را در رویارویی با تنوع و کثرت گرایی به گفتگوی عمیق برای شناخت حقیقی یاری بخشد. انسان آنی نیست که با عقلانیت خشک بریده شده از متن حیات برای حزم اندیشی و محاسبه سود و زیانها مجهز شده باشد. انسان مخلوق طبیعت و زیبایی های آن، و خالق آن زیبایی‌ها در عرصه حیات اجتماعی و سیاسی است. بنابراین، خود را آنگونه که هست بیان ساخته، و تفاسیر خود از حیات را با دیگران به اشتراک می‌گذارد تا بتواند از طریق همپرسگی با کلیم‌های اجتماعی خویش بر مشکلات غلبه نماید.
- زبان روح یک جامعه و هویت اصیل آن است. زبان نه تنها ابزار بیان خویش، طرح موضوعات، و گرایشات، بلکه روح معنوی حیات اجتماعی آنها می‌باشد. با زبان انسان‌ها هویتی تاریخی و فرهنگی خود را با دیگران به اشتراک گذاشته و آنها را

به مشارکت در فرآیندی خلاق و پویا که از طریق آن امکان شناخت یکدیگر مهیا می‌شود، فرا می‌خوانند.

تکثر ریشه‌دار و حق متفاوت بودن

با مشارکت خویش در توسعه اندیشه‌های رمانتیک فلسفی، یوهان هردر چالشی را در برابر عقلانیت انتزاعی روشنگری و همچنین روحیه فردگرایانه اصالت سود قرار داده، و فقدان معنا در این نگرش‌ها به حیات انسانی، که بر پاسخ دادن به نیازهای صرف مادی متمرکز می‌باشد، را در مرکز توجه قرار داد. (تیلور، ۱۹۹۵: ۲۲۸) در ابتدا او مفهوم اصالت‌های فردی و گروهی و الگوهای متنوع توسعه هویت را که عمیقاً فرهنگ مدرن جوامع را تحت تأثیر قرار داد، به مرکز مباحث اجتماعی و سیاسی کشاند. در آستانه صنعتی شدن، و اوج عقلانیت روشنگری، تاکید بر هویت موجبات عطف توجه به موضوعات فرهنگی و تاثیر آن بر ابعاد حیاتی و زیبایی شناسانه زندگی و همچنین خلاقیت و خود آگاهی عاطفی فرهنگ مردم را تقویت کرد. این تاثیر مهمترین جلوه خود را در مفهوم "مردم"[۸۸] به معنی عام و جاری برجای گذاشت. نکته اصلی در طرح مفهوم مردم در فلسفه اجتماعی و سیاسی او اهمیت بشریت[۸۹] – جوهر مشترک انسانی — است. هرچند که همه مردم صرفنظر از افق زمانی و یا جایگاه مکانی خود از جوهر انسانی یکسانی برخوردارند، اما توانایی مردم/انسان در زمینه‌های فرهنگی و ابعاد خلاق زندگی در جوامع خویش و دوره‌های تاریخی که در آن هویت خود را شکل می بخشند، از یکدیگر متفاوت می‌باشد. این تفاوت‌ها در ویژگی‌ها و ابعاد هویتی آنان تبلور می‌یابد. سهم این نگرش تاریخی در تفسیر فرهنگی مفهوم بشریت، و روش‌هایی که از طریق آن بر سیاست چندفرهنگی، ملی‌گرایی و خود-بیانی زبانی تأثیر می‌گذارد، توسط بسیاری از متفکران معاصر سیاست‌های هویتی، از جمله چارلز تیلور، به رسمیت شناخته شده است.[۹۰] افزون براین، تاثیرات نافذ اندیشه‌های هردر بر توضیح چرایی و نابجایی به حاشیه رانده شدن بخشهای مهمی از جامعه در دمکراسی ها مورد توجه متفکرانی ماند تیلور بوده است. از این روی، فلسفه هویت فرهنگی هردر در این فصل نه صرفاً به دلیل تأثیر نافذ او بر روایت تیلور از موضوع

---

[88] Folk

[89] Humanität

[90] بهترین مفسر آثار و اندیشه‌های ویکو، فیلسوف برجسته آیزایا برلین می‌باشد. نگاه کنید به حداقل دو کتاب ارزشمند او:

Berlin, I. (1976). *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas.* London: Chatto & Windus. Also, Berlin, I. (2000). *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hammann, Herder.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

هویت‌های فرهنگی، بلکه بیشتر به دلیل این واقعیت اهمیت می‌یابد که هردر به تفاوت‌های ملی و قومی و اصالت‌ها در بافت‌های فرهنگی و افق‌های تاریخی توجه شایانی داشته، و حتی می‌توان اذعان داشت که پدر فکری اینگونه اندیشه فلسفی است. به همین دلیل است که در نوشتار حاضر فلسفه فکری روسو در مورد اصالت فردی به عنوان منبع تفاوت‌های هویتی به عنوان نقطه شروع تحلیل مورد توجه قرار گرفته، و سپس به سمت روایت هردر از اصالت‌های ملی و قومی به عنوان منشأ تفاوت‌های فرهنگی حرکت می‌کند.

این سیر اندیشه فلسفی پیشنهادی از روسو به هردر با تداوم و تکامل موضوع تفاوت‌های هویتی در تاریخ مدرن فلسفه سازگار است. به نظر این نویسنده، هردر قطعا مشابهت های اندیشه‌های فلسفی با ویکو و روسو را به روش‌های مختلف آشکار می‌سازد. به طور خاص، شباهت های فلسفی بین ویکو و هردر پیرامون تحولات تاریخی در مرکزیت هویت‌های اجتماعی توجه پژوهشگران اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی را به خود جلب کرده است. برجسته ترین این شباهت ها در اندیشه‌های این دو متفکر را می‌توان در اهمیت تاریخ گرایی جستجو کرد. در حالی که ویکو اولین کسی بود که تاریخ گرایی را به مرکزیت اندیشه اجتماعی و سیاسی فراخواند، هردر این مفهوم را به واقعیات زندگی فکری و شرایط سیاسی قرن نوزدهم تبدیل ساخت. او به ویژه توانست مفهوم تاریخی حقیقت در نظریه ویکو را در چارچوب الگوهای اجتماعی که براساس آن نگرش‌ها و تمایلات سیاسی-اجتماعی با "سازمان و شرایطی که مردم در آن زندگی می‌کنند"، و با آن سازگار می‌باشد، گسترش دهد. (هردر، ۱۸۰۳: ۳۴۷) به همین دلیل، می‌توان استدلال کرد که روایت هردر از توانایی انسان در ساختن تاریخ و جامعه خویش و برقراری رابطه‌ای متقابلاً پیشبرنده با آن، تحت تأثیر ویکو بوده است. آنچه در این رابطه برای خوانندگان امروزین اهمیت پیدا می‌کند این حقیقت است که تاریخ فرهنگی جوامع و نگرش‌های اجتماعی متاثر از هویت‌های متفاوت، همانطور که به زودی بحث خواهد شد، همگی الگوهای مختلف مفهوم بشریت[۹۱] را نشان می‌دهد. افزون براین، هر دو متفکر تأکید می‌کنند که منابع توضیحی و شناختی موجود برای توضیح رفتار مردم در مواجهه با دنیای پدیداری در گروه‌های مختلف مردم گوناگون و متنوع می‌باشد، و بنابراین آن هویت‌های مختلف شیوه‌های متفاوتی از درک جهان را از نقطه نظر آنان توضیح می‌دهند. و بالاخره هر دو متفکر مردم را در مرکز فلسفه خود قرار شبکه‌های و به دنبال فلسفه جهان‌شمول تری بودند که برای زندگی و حیات عینی مردم سودمندتر باشد.

---

91 *Humanität*

اگرچه تأثیر ویکو بر هردر مشهود است، اما تأثیر روسو بر هردر به گونه‌ای که ریشه‌های مفهوم تفاوت‌های هویتی را به روشنی توضیح دهد، واقعاً شفاف نیست. با وجود این، شباهت‌هایی بین این دو فیلسوف در خصوص موضوع تفاوت‌های هویتی و فرهنگی وجود دارد. این گزاره را می‌توان پیرامون این اسناد تاریخی یافت که هردر، زمانی که در کونیگزبرگ[۹۲] (۱۷۶۲ – ۱۷۴۶) دانشجو بود، تحت تأثیر اندیشه‌های امانوئل کانت[۹۳] و یوهان گئورگ هامان[۹۴] که خود برگرفته از روسو بودند، قرار گرفته بود. (کلارک، ۱۹۴۷، صفحات ۶۷۷۱ – ۶۴۵) در حقیقت، این دو متفکر، بویژه هامان پل ارتباطی میان هردر و ویکو می‌باشد. در همین راستا است که هردر، همانند روسو، منابع عمیق تری از الهامات انسانی را در کشف جهت گیری‌های فرهنگی هدفمند اما متفاوت در توسعه تاریخی ملت‌ها به طور قابل ملاحظه ای توضیح می‌دهد. بنابراین، جای تعجب نیست که اندیشه‌های فلسفی هردر مبنی بر اینکه خلاقیت انسان در دوره‌های مختلف تاریخ قالب های متنوعی پیدا می‌کند، یادآور روایت ویکو و روسو از اصالت‌های انسانی در شکل‌گیری فرهنگی متنوع ملل باشد. برگرفته از این روایت تاریخی از تنوع الگوهای توسعه هویت فرهنگی، شباهت بین هر سه متفکر مورد نظر، یعنی ویکو، روسو و هردر، بخوبی نمایان می‌شود. این شباهت به این واقعیت نظر دارد که ویژگی‌های متکثر گروه‌ها و ملت‌های فرهنگی مختلف، پذیرش رویکردی جهان‌شمول و واحد برای تعریف و توضیح هویت را نمی‌تواند پذیرا باشد. ویکو، و به ویژه روسو، نیز بر اندیشه‌های هردر درباره اهمیت زبان دارند، و این موضوع که زبان‌ها منشأ خود را نه در الوهیت، بلکه به عنوان ابزاری که برای بیان هویت توسط مردم ساخته شده است، تاثیرگذار بوده است. به همین دلیل، برای هر سه متفکر مورد نظر، زبان همزاد و همراه با اندیشه انسان و بیانگر هویت اوست. از نظر هردر، به ویژه، منشأ زبان را باید در آگاهی و احساس درونی انسان جستجو کرد؛ همان نگرشی که توسط روسو بیان شده بود. در این چشم انداز، زبان یک ملت، به عنوان نشان هویتی او، آنرا از دیگر جوامع سیاسی متفاوت می‌سازد. زبان جوامع را متمایز می‌کند، اما در عین حال جوامع را از طریق ارتباطات و تعاملات زبانی در کنار هم نگه می دارد. این پیوند ارتباطی آنها را از متمایز بودن خود منتزع نمی‌سازد، بلکه به دلیل همین متمایز بودن، هستن فرهنگی و اجتماعی، و همچنین هویت مشخص آنها را محکم تر می‌سازد.

---

[92] Königsberg
[93] Immanuel Kant (1724 – 1804).
[94] Johann Georg Hamann (1730–1788).

این نگرش بدیع را باید در پرتو نظریه زبانها و تکامل آنها بررسی کرد؛ همانگونه که روسو و ویکو استدلال‌های خود را بر آن بنا کردند. در این ارتباط است که مطالعه افکار و اندیشه‌های هردر باید آغاز شود. در *رساله ای در باب منشا زبان* (۱۷۷۲) نظریه فردگرایانه مبتنی بر فلسفه عقل‌گرایی روشنگری که در پرتو مفهوم حق توضیح داده می‌شود را مورد تردید قرار می‌دهد. "انسان در سرنوشت خود مخلوق کل جامعه می‌باشد". (۲۰۰۲: ۱۳۹). او رهیافت ارسطویی در باره انسان به عنوان آفریده‌ای سیاسی را دنبال کرده و او را براساس سرنوشت خویش مخلوق جامعه می‌داند. این صفت انسانی او را از حیوانات متمایز می‌سازد زیرا که انسان همواره در متن اجتماعی و سیاسی خویش تغییر می‌پذیرد و تغییرات لازم را نیز به جامعه خود وارد می‌سازد. در این نگرش تاریخی، انسان هرگز نمی‌تواند موجودی صرفا تئوریک و منتزع از جامعه باشد، بلکه همواره در مسیر تحولات تکمیلی شخصیتی و هویتی رهسپار می‌باشد. این حرکت تاریخی انسان به سمت تکامل هویتی خویش از طریق تعامل با جامعه، فرهنگ، آداب و رسوم، و هر آنچه که از گذشته برای او به جای مانده است، انجام می‌پذیرد. به همین دلیل پویایی انسان در بستر تاریخی تکامل هویتی خویش امری طبیعی است. گویا قانون طبیعت اینگونه است که فرد را در مسیر تحولات قرار می‌دهد. اما در همه حال این انسان است که تصمیم گیرنده سرنوشت خویش می‌باشد، هرچند که بافت و واقعیت های اجتماعی بر او تاثیر نافذی دارد. "انسان موجودی آزاد اندیش و فعال است که نیروهایش به صورت پیشرونده عمل می‌کنند". (۱۲۷) اگر اینچنین است، پس چرا باید چهره این موجود طبیعی با ظرفیت اجتماعی شدن را از فقط از منظر عقلانیت انتزاعی و یا رضایت مادی و فلسفه اصالت سود ترسیم کرد؟ واقعیت این است که گزاره های فلسفه اصالت سود چهره ای از انسانی را به تصویر می کشند که ضعیف، نیازمند، و حریص بوده و هرگز نمی‌تواند مفهومی از رضایت مندی را در حیات مادی خود ادراک نماید. این در حالی است که مرکزیت حیات انسان و "جهت اصلی کارآمدی های روح او، به همان اندازه بر این درک و آگاهی انسان تأثیر می‌گذارد که زنبور بلافاصله در مکیدن و ساختن می افتد". (۱۲۸) انسان می‌داند که صاحب اختیار فلسفه حیات خویش است، هرچند که این حیات با جامعه ای که او خود را در آن به نمایش می‌گذارد، پیوسته و وابسته می‌باشد. این نقش اجتماعی هوشمندانه او را به کنترل آگاهانه حیات خویش نیز می رساند. " فراموش نکنیم که بلافاصله از همان لحظه اول هیچ موجودی نیست جز یک انسان، مطمئنا نه موجودی که آگاهی دارد، بلکه موجودی که از قبل آگاهی داشته است، در جهان بیدار می‌شود". (۱۲۸) این بیان همانند تمثیل غار افلاطون است که به موجب آن همه انسان‌ها دارای قوه و توان عقلایی هستند. اما این توان در آنها شکوفا نمی‌شود مگر زمانی که خود را با آگاهی تکامل یافته خویش از تاریکی توهم خارج سازند، و حقیقت را با تمام شفافیت آن بیابند. در این شرایط است که ظرفیت عقلایی به

منصه ظهور می‌رسد. این سیر تطور عقلایی از آغاز حیات یافتن در اختیار او بوده است و فقط زمانی که بتواند به این آگاهی پیشرفته برسد که باید صاحب اختیار خود باشد، از تاریکی اسارت در طبیعت رهایی می‌یابد. آنچه که در این سیر تکاملی تاریخی اهمیت دارد اراده خود انسان است و نه توضیحات فلسفی بریده از متن در باره انسان و آگاهی‌های او.

> مطمئنا، ایجاد مشیت الهی باید بر اولین لحظات کنترل آگاهانه انسان حاکم بوده باشد – اما وظیفه فلسفه توضیح جنبه معجزه آسای در این لحظات نیست، به همان اندازه که فلسفه نمی‌تواند آفرینش انسان را توضیح دهد. فلسفه انسان را در اولین شرایط فعالیت آزاد خود، در اولین احساس کامل وجود سالم خود می‌گیرد، و از این رو این لحظات را فقط با اصطلاحات انسانی توضیح می‌دهد. (۱۲۹)

در عین حال باید در نظر داشت که یک چنین آفریده‌ای نمی‌تواند هویت و ویژگی‌های هستی خود را جدای از جامعه، واقعیت ها، نیازها، و یا مشکلات آن توضیح دهد. متفکران فلسفه اصالت سود، در واقع، این حقیقت را نادیده می‌گیرند که انسان‌ها براساس ماهیت و طبیعت خویش، دارای ظرفیت تبدیل شدن به یک کل واحد درون گرایانه ای[95] را دارند که آگاهانه و تأمل‌آمیز زندگی اجتماعی را مطابق با آرمان‌های فرهنگی کل مجموع اجتماعی ایجاد می‌کنند. گویا قانون طبیعی مشخصی که می‌توان آنرا آگاهی نامید بر توالی اندیشه او از آغاز تا پایان نظارت دارد. "این آگاهی بر حسی ترین شرایط هم هنوز حاکمیت دارد هرچند که ممکن است درجه آن بسیار پایین باشد". (۱۳۰) به این ترتیب، رشد و تکامل انسان به این قدرت درونی آگاهی داشتن بستگی دارد که به وسیله آن انسان می‌کوشد خود را در قبال جهان پیرامونی که محدودیت‌هایی به او تحمیل می‌کند، تحقق بخشیده و حفظ کند. یعنی احساس و تامین خویشتن–خویش از بودن در بافت اجتماعی و فرآیند پیوسته در حال شدن به عنوان یک هویت جمعی اجتماعی و فرهنگی جداشدنی نیست. درحقیقت، انسان زمانی که به دنیا می‌آید شاید نادان ترین موجود باشد، اما فوراً خود را در مقام شاگردی قانون طبیعی آگاهی می گمارد، و به تدریج آموزش هایی را می بیند و دریافت می‌کند، و آرام آرام با توسعه آن آگاهی‌ها خویشتن خویش را بنیاد می‌نهد. این یک مهارت اساسی روح او است که همه چیز را یا در کنار آنچه قبلاً می دانسته یا در آمادگی برای آنچه که قصد دارد در آینده با آن

---

[95] *Inwardly united whole*

ارتباط برقرار کند، تنظیم کند. "روح او از این آنچه را که قبلاً جمع آوری کرده یا هنوز قصد جمع آوری آن را دارد در نظر می‌گیرد. و به این ترتیب روح به نیروی جمع آوری پیوسته تبدیل می‌شود. چنین زنجیره ای تا زمان مرگ ادامه دارد". (۱۳۰) به همین دلیل، مفهوم حیات شامل ابعادی از زندگی است که فرد می‌تواند آن ها را از درون خود در یافته، اما تحقق آنها را شرایط اجتماعی خویش و در همکاری با دیگران قابل تحقق می‌داند. در واقع، انسان موجودی است که "می‌تواند در خویشتن خویش آینه ای را برای بیان و انعکاس خود جستجو کند" و اوست که "می‌تواند خویشتن خویش را در درون بیابد" و سپس آنرا در عرصه اجتماعی به نمایش بگذارد. در واقع، قدرت درونی انسان در بیان توانایی خویش برای شکل بخشیدن به جهان اجتماعی، ادعای اصلی در استدلال یوهان هردر در ترسیم این چهره انسان است: :اجازه دهید، هر فردی خود تصمیم بگیرد" و "بگذارید انسان معیار ذاتی سنجش انسانی خود باشد و از این روی راه اصلی خود برای انسان بودن انتخاب کند". (۱۴۱)

دقیقاً پیامدهای این دیدگاه درباره هویت انسان که آگاهی‌های خود را در درون می‌یابد و سپس آنرا توسعه و تکوین می‌بخشد چیست؟ پاسخ به سادگی در این توضیح قرار دارد که انسان صرفاً یک عامل پاسخ دهنده منفعل به انگیزه‌های طبیعی نیست که حیات او در جستجوی خوشبختی بیشتر و مشکلات کمتر خلاصه شود. انسان به عنوان آفریده‌ای چند بعدی فقط با انگیزه‌های فردگرایانه و بریده از جامعه خویش برانگیخته نمی‌شود. بلکه انسان‌ها خود را با خیر و صلاح کل جامعه در ارتباط دیده و در این جمع کلی خویشتن خویش را به نمایش می گذارند. در حقیقت جوهر انسان بودن درعین داشتن ظرفیت تبدیل شدن به یک کل واحد درون گرایانه ای، در عرصه حیات اجتماعی خود را به گونه هایی متفاوت نمایان می‌سازد. بنابراین، "هر شرایطی که به این شکل از طریق تأمل کردن به هم مرتبط می‌شوند، او بهتر فکر می‌کند، و از این رو بهتر صحبت می‌کند". این انسان با توسعه آگاهی‌های خود، و در نتیجه بهتر فکر کردن، جایگاه خود در جامعه را تعریف کرده و در آن حضور می‌یابد. بنابراین، "به او اجازه دهید تا آزادانه از حواس خود استفاده کند". (۱۳۲) حضور انسان در جامعه از یک سو به توسعه ظرفیت انسانی او کمک می‌کند، و از دیگر سو به نیازهای اجتماعی یاری می رساند. این تعامل میان فرد و جامعه باعث می‌شود تا انسان قلب عقلایی جامعه را به وجود می‌آورد. ما در مرکز این قلب عقلایی انسان‌ها خود را به گونه‌های مختلف می‌فهمند و به نمایش می گذارند. همین تفاوت‌های هویتی و فرهنگی با کارکردهای که در جامعه به وجود آورده و نقش‌های متفاوتی را نیز ایفا می‌کند، موجبات پیشرفت را نیز فراهم می‌آورد. مگر نه عقل‌گرایی روشنگری که همه انسان‌ها را برابر و یکسان می‌داند، نتوانسته است جامعه را به سوی توسعه همه جانبه هدایت نماید. اگر این ویژگی‌ها نادیده

انگاشته شود، همه چیز فردی باقی می‌ماند و هیچ پیشرفتی در روح نوع انسانی، یعنی در کلیت آن، آنگونه که قانون طبیعت می خواست، به وجود نمی‌آید. (۱۴۱)

در *نامه هایی درخصوص توسعه انسانیت* (۱۷۹۲) گوناگونی و تکثر به عنوان نیروی پیشرفت اجتماعی با وضوح بیشتری می‌تواند توضیح داده شود. انسان‌ها در درون روح تکاملی تاریخ هویت خود را ساخته و پرداخته‌اند. این روح تاریخی را نمی‌توان ترسیم کرده و توصیف نمود، اما از طریق افکار، حرکات، و از طریق تلاش می‌توان آنرا درک کرده و نقش آنرا در تحول و تکاملی جامعه احساس کرد. (۳۶۱) این روحی زنده است که آنرا در توسعه و پیشرفت جوامع، امور آن و علل وقوع تحولات بخوبی درک می‌شود. از این روی، اگر بخواهیم در مورد روح و ویژگی‌های زمان خود صحبت کنیم، ابتدا باید تعیین کنیم که در کدامین محدوده زمانی آنرا در نظر می گیریم تا بتوانیم انسان‌ها را نیز در متن آن برهه های تاریخی تعریف نماییم. اما این روح جوامع با ویژگی‌های تاریخی نقاط و سرزمین های مختلف پیوستگی دارد، و بواسطه آن ضمن تاکید بر انسانیت انسان، هویت و مختصات فرهنگی انسان‌ها را به اشکال مختلف ترسیم می‌نماید. اما علی رغم تفاوت‌های هویتی و فرهنگی، این سیر تکامل تاریخی موجبات آگاهی هر چه بیشتر انسان‌ها را فراهم آورده است. انسان‌ها به خوبی دریافته‌اند که در قرون گذشته زندگی نمی‌کنند، و نظام‌های مسلط سلسله مراتبی دیگر نمی‌توانند در جامعه حضور داشته باشند. چشم ها را نمی‌توان بر روی این تحولات فرو بست. "هر چیزی در بشریت که عالی، خوب و شریف است در سمت این هدف قرار می‌گیرند که این روزگاران پیشین هرگز نمی‌توانند بازگردند". (۳۶۴) زمانه و شرایط اجتماعی پیوسته تغییر می یابند، و انسان در مرکز این تحولات قرار دارد با توسعه آگاهی‌های خود، و در ارتباط منظم و پیوسته با جامعه خویش می‌باشد، نه تنها هویت خود را نمایان، بلکه شرایط اجتماعی متناسب با آنرا نیز تعیین می‌نماید. بطور طبیعی "گروه‌های محروم و ستم‌دیده جوامع بلندتر و بلندتر فریاد می زنند که ما در پایان قرن هیجدهم و نه در قرن یازدهم زندگی می کنیم". (۳۶۴)

شایان ذکری مجدد است که به عنوان آفریده‌هایی تاریخی، انسان‌هایی که خویشتن خویش را در بافت‌های اجتماعی، و از آن طریق حرکت تاریخ، شناخته و به نمایش می گذارند، نیروی اصلی محرکه تاریخ توسعه جوامع خود می‌باشند. در حقیقت، انسان همانند مجموعه‌ای از همه افراد بشر، اعم از گذشته، حال و آینده ای که واقعی، محسوس و فیزیکی می‌باشند، هستند. این انسان‌ها ممکن است که در سطحی ترین لایه‌های مفهومی زندگی خویش تحت تأثیر انگیزه‌های حساب گرایانه عقلایی فردی و فایده گرایانه باشند، اما به دلیل اینکه در

مسیر تحولات تاریخی آگاهی قرار داشته و خود نیز در توسعه آن آگاهی ها نقش اصلی ایفا می‌کنند، نمی‌توانند صرفا موجوداتی خود منفعت طلب بوده و یا در واکنش به قوه عقلایی حساب گر قرار گیرند. انسان‌ها به عنوان بازیگران اجتماعی از دنیای پیرامونی خود تاثیر پذیرفته، و هم زمان به دنیای پیرامونی خود شکل، معنا، و سمت و سوی می‌دهند. به همین دلیل، و در زمینه‌های مختلف فرهنگی، و نیز موقعیت های جغرافیایی و دوره‌های تاریخی متمایز، انسان‌ها خود را متفاوت تعریف کرده و به نمایش می‌گذارند. انسان اساسا موجودی خود-بیانگر[۹۶] است که ضمن به اشتراک گذاشتن هویت اصیل انسانی خود با دیگران، تبلور اجتماعی آنرا به گونه های مختلف و متفاوتی نشان می‌دهد. بی‌تردید ما همه انسان هستیم و تا این حد کیفیت انسان بودن را با خود حمل می‌کنیم زیرا بخشی جدا ناپذیر از نوع بشر و خانواده انسانی هستیم. اما هویت انسانی خود را به اشکال مختلف نشان می دهیم زیرا همه برآمده از آگاهی هی ها و متن های تاریخی هستیم. البته هرچند که این تصور از مفهوم انسان و هویت او تابعی از تلاش همگانی برای رفاه و خوشبختی نیز می‌باشد، در اعماق یافتن خویشتن خویش با دیگر بازیگران و ملازمان اجتماعی و تاریخی پیوند می‌یابد. بنابراین، هویت انسانی امری فراتر از مفهوم حق زندگی عادی و تلاش برای رفاه و خوشبختی است. آنچه به انسان احساس خود بودن می‌دهد، همانا همان هویت تاریخی است که با نیازهای اجتماعی و مفهوم فراگیرتر از مفهوم خیر عمومی ملازمه دارد. همین ویژگی هویتی و فرهنگی تاریخی و اجتماعی انسان را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد. انسان خود را از درون می‌یابد و آنرا از طریق پیوند بخشیدن به جامعه تحقق بخشیده و بارور می‌سازد. بنابراین، مهمترین بعد هویتی انسان این است که قدرت و استعدادهای درونی خود را باز شناسد، و آنها را بر مبنای وظیفه‌ای برای همراه شدن با آگاهی‌های اجتماعی در درون جامعه خویش توسعه بخشد.

این تصور از انسان بودن مدل کامل تری از بیان فردگرایانه انسانی که فقط در پاسخ به فرمان عقلانیت فردگرایانه و منتزع از جامعه فقط رفاه و تامین نیازهای مادی خویش را دنبال نماید. وقتی قدرت و استعدادهای انسانی را در کنار یافتن هویت خویش و به تحقق رساندن آن در جامعه در نظر گیریم، مفهوم اصل انسانیت در این نگرش چهره خود را روشنتر نشان می‌دهد. این نگرش به انسان به معنای آگاهی و تعهد به ارزش‌های مشترک انسان‌ها بدون توجه به تفاوت‌های آنها، نظر دارد. در واقع، اگرچه هر فرد انسانی ممکن است از طریق فرآیند اصلی دریافت و کشف قوای انسانی خود به سمت دستیابی به احساس خویشتن خویش[۹۷] رهسپار

---

96 Self-expressive animal
97 Self-unfolding

شود، اما این هویتی انسانی را متفاوت از دیگران بیان می دارد، درعین حال که می‌داند که عضوی از همان جامعه بشری می‌باشد. به سخن بهتر، همه مردم از حس یکسانی از انسان بودن در کل جامعه بشریت برخوردار می‌باشند، اما آنرا در متن شرایط اجتماعی متفاوت نشان می‌دهد. از این رو باید خود متعهد به احترام و رفتار با دیگر انسان‌ها مطابق با اصل انسانیت دانسته و در هرگاه این هویت انسانی توسط خودکامگان نادیده گرفته شود، باید با آن مقابله کنند. باید تأیید شود که "به هیچ ملتی نباید به گونه‌ای نگاه کرد که گویی اعضای آن مانند حیوان هستند. بلکه این حقیقت باید فرا راه همه افراد خانواده بشری قرار گیرد که ظرفیت عقل و درک همه انسان‌ها باید به سمت آزادی و زیبایی واقعی و تمایل به عشق به انسانیت پرورش داده شود".

این دو، یعنی یافتن خویشتن خویش و خود-بیانگری، نیروی خود را به بیان مرکزی انسانیت تعیین می‌کنند. "انسان در همه اعصار یکسان بوده است. فقط، او در هر مورد با توجه به شرایطی که در آن زندگی می‌کرد، خود را بیان می‌کرد". (۵۷۷) از آنجایی که افراد از نظر ویژگی‌های خاص خود منحصر به فرد می‌باشند، در عرصه اجتماعی خود را به گونه های مختلفی به نمایش گذاشته و نقش‌های اجتماعی و فرهنگی متفاوتی را به عهده می‌گیرند. آنچه که برای جوامع روشنگر مهم است این است که برابری ارزش‌های اخلاقی آنها که مطابق با زمینه اجتماعی که در آن احساس یافتن خویش را به دست می آورند، مفهوم پیدا می‌کند، مورد شناسایی رسمی و نهادین قرار گیرد. این نوع برابری با شناسایی و تصدیق ارزش برابر همه انسان‌ها، و بدون توجه به منحصر به فرد بودن، یعنی هویت متفاوت آنها، می بایستی در مرکز سیاست‌گذاری ها قرار گیرد تا براساس آن بتوان مفهوم عدالت را نیز در ذهن تداعی کرد. بر این اساس، باید تصدیق کرد که هرچند همه انسان‌ها از نقطه نظر ارزش انسانی و کرامت خود برابر می‌باشند، برابری متفاوت بودن هویتی و فرهنگی آنها، و همچنین خود-بیانگری اجتماعی ویژه ای که در برگیرنده هویت خاص آنان می‌باشد، نیز باید مورد شناسایی رسمی و نهادین قرار گیرد. مسلماً، انسان بودن به عنوان یک موجود حیات یافته در روابط اجتماعی، محور زندگی فردی و اجتماعی را تشکیل می‌دهد. بنابراین، در همه زمان‌ها و در همه مکان‌ها، آنان باید نمونه‌ها و الگوهای خوبی در خودشان و در جهت هدفشان باشند. یعنی اینکه خویشتن اصیل خود را توسعه بخشند و آنرا در ارتباطی سازنده با جامعه خویش در جهت مسیر اهداف اجتماعی و ارزش‌هایی که برای منافع عمومی حیاتی هستند قرار دهند. در واقع، انسان‌ها با همان ویژگی‌های متفاوت هویتی خویش باید رکن اصلی همه پژوهش‌ها، مطالعات اجتماعی، سیاست‌گذاری های، و تصمیم سازی ها باشند. در حقیقت، اگر می‌خواهیم حس انسان بودن خود را شکوفا سازیم، باید بپذیریم انسانیت را مرکز خود توسعه خویش قرار

دهیم، و در عین حال تصدیق نماییم که هر کس الگوی خاص رشد و نمو هویتی خود را دنبال می‌کند. بنابراین، انسان‌ها از نقطه نظر تفاوت‌های هویتی و فرهنگی با یکدیگر برابر می‌باشند. منظور این است با در نظر گرفتن انسان به عنوان نیروی محرکه همه تعاملات اجتماعی، هرگز نباید تصور کرد که همه مردم مشابه یکدیگر بوده و یک الگوی واحد را باید برای توسعه و رشد انسانی خود دنبال نمایند. جوهر انسانیت از توانایی برای توسعه هویتی خویش در متون مختلف فرهنگی و تاریخی و وارد شدن به تنوع و تفاوت سرچشمه می‌گیرد. یعنی با وجود اینکه همه ما یک انسان هستیم و با هم برابریم، اما در یک معیار نمی‌ایستیم، بلکه هر انسانی توانایی و میزان کمالات و سرنوشت خود را در دنیا تعریف و تعیین می‌کند.

این تنوع و تکثر، حقیقت تاریخی انسان را تشکیل می‌دهد. یعنی اینکه که توان برابر همه افراد انسانی برای توسعه انسانیت، در موقعیت های تاریخی و هویتی متمایز، خود را به گونه های مختلف تعریف می‌کند. از اینروی در ترسیم چهره خویش هرگاه این حقیقت را برای دیگرانی نیز که توسعه انسانی خود را در بافت‌های هویتی مختلف متفاوت نشان می دهند، در نظر بگیریم، در می‌یابیم و یاد می گیریم که چگونه زندگی خود را به روشی انسان گرایانه مدیریت کنیم.

این بحث، یعنی انسانیت در تنوع هویتی و کیفیت منحصر به فرد انسان بودن خویش، را بهتر می‌توان در زبان و کارکرد اجتماعی آن درک کرد، بویژه به این دلیل که زبان بیانگر منحصر به فرد احساس متفاوت بودن در عین اشتراکات انسانی است. زبان وسیله ای برای هماهنگی بین فردیت فرد و ضرورت زندگی جمعی است. زبان جوامع را متمایز می‌کند، اما در عین حال جوامع را کنار هم نگه می دارد. در واقع، زبان افراد را از وجه تمایز خود دور نمی‌کند، بلکه آنها را محکم‌تر با آن تفاوت‌ها نگه می‌کند. به عنوان مثال زبان آلمانی موید هویت خاص آلمانی‌ها و ویژگی‌های خاص آنان است. در حالیکه فرانسه زبان بیان هویت فرانسوی است، هرچند که هم مردم فرانسه و هم مردم آلمان اشتراکات و ارزش انسانی برابر و یکسانی دارند. از این روی، زبان پیوند عملیاتی قدرتمندی بین نسل‌های یک جامعه است. اهمیت زبان حتی فراتر از بعد ابزاری آن است. بلکه زبان وسیله ای برای رشد درونی افراد مختلفی است که به آنها احساس هویت متمایز و تعلق فرهنگی خاص می‌دهد. مردم از طریق زبان خود را در محیط های فرهنگی خود تعیین می‌کنند و پس از یافتن و کشف ارزش انسانی خویش آنرا به گونه‌های مختلف بیان می‌سازند.

به بیان دیگر، زبان وسیله، شکل و محتوای اندیشه، تأمل و شناسایی انسان است. این وسیله ضروری شکل خاصی از آگاهی است که مشخصاً متعلق به انسان است. زبان گنجینه جمعی

مردم را تشکیل می‌دهد که بیانگر زندگی فرهنگی آنهاست و مطابق با مکان، جغرافیا، اخلاق و طرز فکر مردم رشد می‌کند. از آنجایی که افکار، باورها، تجارب زنده، ادراک و احساسات عاطفی در دوره‌های مختلف تاریخ، و مکان‌ها متفاوت می‌باشد، زبان‌ها نیز متفاوت هستند. این تغییرات شخصیت متغیر عصر را بیان می‌کند. از این روی، هویت افرادی که در درون این متغیر زندگی می‌کنند به دلیل ماهیت قابل تغییر آن تغییر می‌کنند.

هردر بیشتر توضیح می‌دهد که انسان‌ها از طریق زبان از حس بدوی خود بودن خویش به سوی فعلیت بخشیدن به هویت خود در محیط های اجتماعی حرکت می‌کنند. به عبارت دیگر، زبان‌های مختلف واسطه‌های حس متفاوت بودن ذاتی انسان‌هاست. به عبارت دیگر، همانطور که تیلور استدلال می‌کند، زبان شامل اصالت و احساس تعلق اصیل انسانی است. این اصالت نه تنها به ویژگی فردی انسان در میان دیگران، بلکه به هویت فرهنگی انسان‌ها در میان سایر مردمان نیز اطلاق می‌شود زبان روایت تاریخی شکل‌گیری هویت‌ها و احساس تعلق داشتن در میان همه مردم می‌باشد.
این تداوم و دگرگونی از ویژگی‌های اصلی حیات اجتماعی است و در نتیجه راه را برای شکوفایی مردم هموار می‌کند. از آنجایی که افراد قادر به ایجاد تغییرات آگاهانه در زندگی خود هستند، می‌توانند مسیر جامعه خود را نیز به سمت رشد مداوم هدایت کنند. از آنجایی که افراد اجزای متنوعی برای وجود کل می‌باشند، برای تسهیل در فعالیت عملکردی آن و راه شکوفایی، با یکدیگر مرتبط و ترکیب می‌شوند. شکی نیست که افراد متفاوت هستند، اما این تفاوت آنها را برای توسعه و رشد اجتماعی به هم پیوند می‌دهد. به همین دلیل عقیده اساسی که باید در مرکز همه تعاملات اجتماعی و سیاسی قرار گیرد این است که مردم نیز می‌توانند نه علی‌رغم، بلکه به دلیل تفاوت‌ها با هم پیوند برقرار کرده و زندگی اجتماعی سالم را برای خویش و دیگران شکل بخشند. بر این اساس، فرهنگ و هویت یک جامعه اجزای تاریخی تشکیل دهنده آن جامعه را شکل می‌بخشد. بنابراین، شکل‌گیری حیات اجتماعی به دلیل یکسان بودن نیست. آنچه مردم را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد، همانا دگرگونی و تفاوت‌های هویتی است. هرگاه تفاوت‌ها به گونه‌ای هماهنگ در کنار هم قرار گیرند، و هنگامی که نگاهی به "اقتصاد طبیعت نوع بشر" می‌اندازیم، بخوبی در می‌یابیم که چگونه احساسات، سلایق، احساسات و هویت‌های مختلف تا ابد ماندگار می‌شوند، رشد می‌کنند، و با یکدیگر تعامل و همپرسگی[۹۸] برقرار می‌کنند.

[98] Dialogical

موضوع تغییرپذیری اجتماعی ناشی از ظرفیت تکاملی بینش تاریخی انسان است. این ظرفیت مانند حرکتی است که در درون خود انسان و دیگران پیوسته بینی‌ها می‌شود. سپس، انسان را در پاسخ به نیاز حیاتی تعلق داشتن، و با تفاوت‌های بیانی خاص خود و همچنین ارتباط آنها با یکدیگر، را هدایت می‌کند. در واقع، ظرفیت نه تنها الگوهای مختلف تغییرات فرهنگی را آشکار می‌سازد، بلکه نشان می‌دهد که انسان در مرکز همه تغییرات قرار دارد. کل مسیر زندگی یک انسان تغییر است: دوره‌های مختلف زندگی او و حکایت های دگرگونی است. ظرفیت دگرگونی از تأمل کردن اصیل در باره خویشتن خویش و اینکه چگونه این خویشتن حیات اجتماعی پیدا می‌کند، ناشی می‌شود. معنی این بیان این است که انسان‌ها موجودات هدفمندی هستند که توانایی تصور و تفسیر جهان براساس اهداف خود را دارند. از اینروی، جهان را متفاوت از یکدیگر ادراک می‌کنند. در این شرایط است که تفاوت‌های هویتی در عین داشتن اشتراکات انسانی شکل می‌گیرند.

یکی از مهم‌ترین موضوعاتی که می‌بایست در ادامه بررسی اندیشه‌های هردر دنبال کرد، و با تکیه بر تحلیل روایت او از انسانیت، توضیح راه‌هایی است که از طریق آن اندیشه بشریت با موضوع شناسایی برابری تفاوت‌ها ارتباط پیدا می‌کند. در رساله اولیه خود با عنوان *چگونه فلسفه می‌تواند جهان‌شمول تر و مفیدتر برای منافع مردم شود*، که تحت تأثیر فلسفه کانتی پیش از دوران انتقادی نوشته شده بود، هردر برنامه کلی خود در اندیشه فلسفه ای که در آن انسان کانون اصلی تحقیق است، را آشکار می‌کند: "اگر قرار است فلسفه برای انسان مفید واقع شود، باید انسان را مرکز خود قرار دهد". (۱۷۶۵: ۱۲) در این رساله، هردر این فرضیه را به بحث می‌گذارد که دو چرخش کلی در اندیشه‌های فلسفی او را در طول زندگی به خود مشغول کرده است. چرخش اول دربرگیرنده پیام‌های رهایی بخش روشنگری برای مردم است. این پیام‌ها از طریق جداسازی فلسفه از متافیزیک سنتی معنی پیدا می‌کند: "مردم برای مفاهیم انتزاعی صرف جنگیده‌اند، بدون اینکه فایده واقعی آنها را ببینند". (۴) مشکلی که در اینجا اتفاق می‌افتد این است که فلسفه خود را در برابر خیر عمومی (منافع جامع)[۹۹] قرار داده، و در نتیجه به زیان مردم تمام می‌شود. برای غلبه بر این مشکل نهفته در مرکز اندیشه‌های روشنگری، به یک فرآیند فرهنگی، بسامان،[۱۰۰] و اجتماعی نیاز می‌باشد از طریق آموزش و آگاهی‌های لازم به دست آوردن تامین خواهد شد. در حقیقت، هردر این واقعیت را به زبانی ساده برای مردم به معنی عام کلمه بیان می‌کند که فلسفه باید متعلق به مردم باشد و مردم

---

[99] *Publikum*
[100] Organic

آنرا بتوانند درک کنند. کتاب‌ها و آثار فلسفی نیز نه تنها برای روشنفکران، بلکه برای اطرافیان آنها (یعنی مردم) باید نوشته شده و قابل درک و فهم باشد.

پس از بحث چرخش کلی اول، او با توجه به فلسفه اخلاق به موضوع چرخش دوم می پردازد. در این بحث نیز مجددا تحت تأثیر اندیشه‌های پیش-انتقادی کانت قرار دارد. اما در فلسفه اخلاق تا حدودی فراتر از شناخت شهودی دست به نظریه پردازی می‌زند. اخلاق بیشتر به احساسات و عواطف انسانی و خود-آگاهی‌های برآمده از آنها مربوط می‌شود تا ادراکات درونی و شهودی. فلسفه اخلاقی که توسط عقل گرایان قرن هفدهم و هجدهم تعریف شده و از ابعاد تجربی عاطفی و احساسی مردم عادی مبرا بود، وسعت و پیام‌های بسیار محدودی داشت. در نتیجه مردم از بنیادهای واقعی اخلاق، که از زندگی اجتماعی سرچشمه می‌گیرد، جدا بودند. این چرخش دوم بویژه برای شرایط ی از زمان لازم بود که در آن فردیت جمعی جامعه به نمایندگی از فرهنگ منحصر به فرد — یعنی روح واقعی - آن جامعه برون آمده بود. او با درک اهمیت این چشم انداز از زندگی اجتماعی، به برقراری نوعی آشتی میان اندیشه فلسفی و انسانیت از یکسو، و آن اندیشه‌ها با سیاست برای انسان سازی روابط اجتماعی تمایل پیدا کرده بود. این حقیقت را می‌توان از این گرایش هردر به روشنی استنباط کرد که هرگاه اندیشه و تأملات فلسفی از منظر انسانیت مورد توجه قرار گیرد، و وقتی سیاست انسانی می‌شود، مردم یاد می‌گیرند که چگونه زندگی خود را به روشی انسانی تنظیم و اداره کنند. مردم، یعنی همان مردم عادی و نه ضرورتا روشنفکران، می‌توانند بنیادهای واقعی جامعه‌ای که در آن حیات خود را یافته و آنرا تعریف می‌کنند، بشناسند و آنها را تقویت نمایند. اینها بنیادهایی هستند که ریشه‌های خود را در طول توسعه تاریخی و سنت مردمی، که با احساسات، اهداف مشترک، و خود-آگاهی‌های عاطفی به هم پیوند خورده و گسترش یافته‌اند.

در واقع، این پروژه انسانی‌سازی اندیشه فلسفی، یعنی قراردادن رهایی انسان در مرکز تأملات، است که متفکران مورد نظر، و در اینجا هردر، را ترغیب می‌کند که منشأ و جوهر مفهوم مردم را فراتر از مفاهیم انتزاعی عقلانیت روشنگر توضیح دهند. در این دیدگاه، مفهوم مردم دربرگیرنده معنایی به مراتب عمیقتر از یک فرد، و یا مجموعه‌ای از افراد است که براساس قرارداد اجتماعی انتزاعی گرد هم آمده باشند. در این نگرش، در واقع، تاکید بیشتری بر روی جایگاه و نقش فردی در یک کل بزرگتر و فراگیرتر استوار بوده، و می‌خواهد توضیح دهد که فرد و آن کل فراگیرتر شخصیت، رشد، و آگاهی ها را باعث می‌شود. اما، این کل بزرگتر با نژاد مردم مشخص نمی‌شود، بلکه نشان دهنده نهادهای مشترک و تجلی اندیشه و فکر، ذوق، و توسعه تاریخی گروهی از مردم است که در کل بزرگتر با علائق مشترک گرد هم

آمده و با آن افق معانی مشترکی را تعریف کرده‌اند. و آن زبانی که مردم با آن هویت خود را آشکار می‌سازند، مطابق با چنین جایگاه اجتماعی عموم مردم و ارتباطات اجتماعی آنها شکل گرفته و در عین حال رشد آگاهانه آنها را نیز باعث می‌شود. بنابراین، مفهوم مردم بخشی از توسعه تاریخی و فرهنگی یک کل خاصی است که با درون مایه های تاریخی و فرهنگی خود در پهنه تاریخی خاص خود تعریف شده است. اما، این کل از نظر گوهر وجودی خود به شیوه ای همگن سامان نمی‌یابد، و اعضای هویت خود های متفاوت خود را در آن از دست نمی‌دهند. بلکه این کل فراگیر اجتماعی به عنوان مجموعه‌ای متشکل از واحدهای خود-تنظیم کننده‌ای[۱۰۱] است که در آن رابطه اجزا و کل در فرآیندی همپرسه و بسامان ساحت وجودی متقابل خود را محافظت می‌نمایند. در این منظر است که احساس خویش بودن با ارکان جامعه و ارزشها، و باورهای آن می‌آمیزد، و هویتی را موجب می‌شود که آشکارا از درون همان روابط متقابل همپرسه تاریخی سر برآورده است. منظور این است که از طریق تمایل مردم برای با هم بودن، و به یک "ما"ی تاریخی و فرهنگی تبدیل شدن، آن کل فراگیر اجتماعی به وجود می‌آید، و نه از طریق ابزارهای قهرآمیز و یا مفاهیم انتزاعی قراردادی. هرچه هست و باید همواره باقی بماند همانا درک یکدیگر، حمایت از یکدیگر، و شیوه هی همکارانه مبتنی بر همپرسگی می‌باشد. در واقع، آنچه این گزاره از مفهوم خویشتن و هویت داشتن ترسیم می‌شود، گوهر وجودی خود را از درون ماهیت مردم و آمیختگی آنان با نهادها، ارزش‌های فرهنگ، توسعه تاریخی و زبان جامعه به دست می‌آید. نقش محوری مردم، سلایق و باورهای آنان، و شیوه‌های اصیل بیان هویت خویش، بگونه‌ای کاملا طبیعی بیان خویشتن آنها را از یکدیگر متفاوت می‌سازد. این تفاوت‌های هویتی و فرهنگی نه فقط در میان مردم یک جامعه، بلکه ر میان جوامع مختلف امری طبیعی است که از همان طریق اصیل یافتن خویش چهره خود را نمایان می‌سازد. در نتیجه، هر عصری از تاریخ لحن، بیان، و رنگ خاص خود را دارد، در نتیجه اشتیاق برای توصیف صحیح آن در مقایسه با زمان دیگر به وجود می‌آید. در این چشم انداز، الگوهای متاثر تاریخی شکل‌گیری هویت مورد شناسایی قرار می‌گیرند. (هردر، ۲۰۰۲: ۱۱- ۳) به همین دلیل است که روایت هردر از مفهوم تاریخی مردم را باید به عنوان یکی از منابع مهم آرمان چندفرهنگی، کثرت گرایی، و شناسایی تفاوت‌های هویتی، و نیز منبع هرمنوتیک و خود-بیانی جوامع مدرن دانست.

در کانون مرکزی تفسیر هردر از مفهوم مردم، فلسفه زبان او که به پروژه‌ای برای هموار نمودن انسان سازی اندیشه فلسفه اختصاص یافته است، قرار دارد. از نظر او، پیدایش زبان از رشد ذهن انسان سرچشمه می‌گیرد، بنابراین ریشه و قدمتی در تاریخ دارد. همانطور که امروزه

---

[101] Self-regulative

مشاهده می کنیم، زبان یک وسیله ارتباطی صرف نیست، بلکه یک پیوند عملی معنادار قدرتمندی بین نسل های مردم و هویت‌های مختلف آنان است. زبان، در واقع، صرفاً منعکس کننده واقعیت‌هایی که با آن در زندگی روزمره روبرو هستیم نیست، بلکه ذخیره‌ای گرانبار از همه تعاملاتی است که همواره از گذشته تا حال با آن وجود داشته است. بنابراین، زبان ابزاری برای بیان خویش در درون مراحل تکاملی هویت سرچشمه گرفته و همراه با توسعه فرهنگی مردم به معنی عام واژه توسعه یافته است. زبان میراث مشترک مردم و اشکال مختلف آن است و به احساس تعلق آنها معنا و مفهوم می‌بخشد به گونه‌ای که بدون این میراث مشترک مردم نمی دانند چه کسی هستند و چه هویتی دارند. با این نقش تاریخی که در توسعه و تکوین هویت انسانی ایفا می‌کند، زبان به مردم احساس خود بودن و خویشتن خویش را در پرتو تاریخی خود را اعطا می‌کند، و به دلیل همان ویژگی تکاملی تاریخی که دارد، اشکال متفاوتی از بیان خویش را در اختیار آنها می‌گذارد. این نشان می‌دهد که چگونه هویت‌ها به گونه های متفاوتی در درون تاریخ و فرهنگ ملت‌ها ساخته شده است. مردم به اطراف نگاه می‌کنند و یک چیز را از چیز دیگر تشخیص شبکه‌های، وقتی به عنوان مثال "یک عرب صحرا نشین می‌تواند به راحتی یاد بگیرد که چگونه صدای حیوانات را تشخیص دهد"، که از طریق آن احساسات بودن خویش را به ذهن خود منتقل نماید. (هردر، ۱۷۷۲: ۶۷) از اینروی، انسان به زبان می‌اندیشد و با آن خود را می‌یابد، و سپس آنرا در متن تاریخی و فرهنگی جامعه خویش توسعه می‌بخشد. بنابراین زبان بیانگر حیات واقعی، زندگی پویا، و تعاملات اجتماعی است که مطابق با ویژگی‌های مکانی، مختصات جغرافیای، ارزش‌های اخلاق و فرهنگ و طرز فکر مردم رشد می‌کند و تعالی می‌یابد، در عین حال در همین مراحل رشد مردم را نیز با خود همراه و در پیوند دارد. از آنجایی که افکار و اندیشه‌ها، باورها و اعتقادات، تجارب حیات واقعی و عینی مردم، ادراکات و احساسات عاطفی آنان در دوره‌های مختلف تاریخ، و مکان‌ها متفاوت می‌باشد، زبان نیز اشکال متفاوتی بخود می‌گیرد. این تغییرات متقابل که در درون روابط اجتماعی نیز جریان داشته ویژگی متغیر اعصار مختلف را نشان داده، و آنرا از تغییرات زمانی و اعصار دیگران نیز متفاوت می‌سازد. از این روی، مردم که در کانون مرکزی این تغییرات زندگی حضور خود را می یابند، به دلیل ماهیت قابل تغییر پذیر شرایط زندگی و ادوار تاریخی هویت خود را به گونه‌های مختلف یافته، سامان داده، و به نمایش می گذارند. اگر این فرضیه را بپذیریم، می‌توانیم با اطمینان باور داشته باشیم که مردم از نظر هویت، افکار، ارزش‌ها، تعاملات اجتماعی، و ادراک و فهم آنان از خود و جامعه تاریخی خویش، از مکان به مکانی دیگر و از زمان به زمانی دیگر، متفاوت می‌باشد.

با این توضیحات، می‌توان جنبه دیگری از فلسفه زبان (و فرهنگ) و ارتباط آن با شکل‌گیری تاریخی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی را مورد بررسی قرار داد. "جهان و عقل، مفهوم و کلمه، زبان و سرچشمه‌های آن، یک نام مشترک دارند و این مترادف شامل کل منشأ ژنتیکی زبان است". (هردر، ۱۷۶۸: ۹۶) اصطلاح "یک نام مشترک" به هدف و غایت زندگی اشاره دارد که با آن مردم به عنوان انسان شناخته می‌شوند. منظور از این بیان این است که زبان از ابعاد ابزاری خویش برای بیان اندیشه که در چارچوب های ارتباطی افقی بیان می‌شود فراتر رفته، و ریشه‌های گذشته عمودی را در شکل‌گیری خویشتن خویش و هویت انسانی را نیز در بر می‌گیرد. این فضای متقابل تاریخی و فرهنگی و افق‌های زمانی گوناگون نه تنها هویت‌های مختلفی را شکل می‌بخشد، و خود نیز از آن هویت‌های متقابلاً تاثیر می‌پذیرد، بلکه محتوی آگاهی ها و تحولات آنرا نیز با خود سامان می‌بخشد. بنابراین نمی‌توان گفت که استخدام زبان توسط انسان امری اختیاری است، و به همین میزان مانند ابزاری در توان کنترل و بیان اهداف او بکار می‌آید. بلکه زبان به معنایی که در اینجا توضیح داده شد، و کارکرد تاریخی آن، ریشه در روح انسانی دارد. این ابعاد زبانی "به همان اندازه که برای انسان ضروری است – او خود را با آن یک انسان می‌بیند و می‌شناسد"، (۱۷۷۲: ۸۲) در نتیجه عامل تعیین کننده در شکل‌گیری احساس انسانی می‌باشد. بهاین ترتیب، هویت‌ها در نظر گرفتن این فرضیه تاریخی و فرهنگی، می‌تواند از طریق سرچشمه‌های زبان خاستگاه و حیات اجتماعی تاریخی مردم توضیح دهد: "این کل سازمان همه نیروهای انسانی است. کل اقتصاد داخلی از طبیعت حسی و شناختی او، طبیعت شناختی و اراده او". (۸۳) این روایت تاریخی از زبان که احساس تعلق داشتن مردم به سرچشمه‌های هویتی خود را بیان می‌کند، درک متفاوتی برای مردم از خود را در زمینه‌های مختلف به وجود آورد.

> انسان، بنا بر طبیعت خود، و در جستجوی خواسته‌های خود با دیگران تعامل برقرار می‌کند. تمایلات، احساسات، و گرایشات او، به گونه‌ای بی نهایت متنوع و امری فردی می‌باشد. چیزی که برای یکی بی‌تفاوت است، برای دیگری تمایلی طبیعی است: و به این ترتیب هرکس در خود عالم لذت بردن (از خواسته های خود) را دارد، هر کس دنیای آفریده خود را دنبال می‌کند. (۸۵)

از آنجایی که زبان از جامعه ای به جامعه دیگر متفاوت می‌باشد، فرهنگ و هویت جوامع نیز متفاوت است. حتی در یک جامعه، زبان و هویت افراد ممکن است متفاوت باشد. این تداوم و دگرگونی ضرورت حیات اجتماعی است و در نتیجه راه را برای شکوفایی مردم هموار

می‌کند. و از آنجایی که افراد قادر به ایجاد تغییر آگاهانه در زندگی خود هستند، می‌توانند مسیر جامعه خود را نیز به سمت رشد مداوم هدایت کنند. و نظر به اینکه افراد اجزای متنوعی برای وجود کل جامعه و مردم می‌باشند، برای تسهیل در فعالیت عملکردی کل جامعه در جهت رشد و شکوفایی، با یکدیگر مرتبط و ترکیب می‌شوند. البته تردیدی وجود ندارد که افراد متفاوت هستند، اما این تفاوت‌های هویتی آنها برای رشد و شکوفایی با ضرورت‌های حیات به هم پیوند می‌دهد. بنابراین، بحث اصلی این است "که مردم نه به دلیل یکسان بودن، بلکه به دلیل تفاوت‌های هویتی و فرهنگی می‌توانند با هم پیوند برقرار کنند". (تیلور، ۱۹۸۹: ۲۱۴) بر این اساس، باید اذعان داشت که فرهنگ و هویت یک جامعه، اجزای تشکیل دهنده آن جامعه می‌باشند. این اجزا متفاوت می‌باشند، در نتیجه نمی‌توان گفت که جامعه متشکل از هویت‌های یک دست و مشابه همدیگر می‌باشد و باید براساس مشابهت‌های یک دست قوام یابد. فرهنگ‌ها به تدریج تفاوت‌ها را به گونه‌ای هماهنگ در کنار هم قرار می‌دهد بگونه‌ای که وقتی نگاهی به "طبیعت گونه‌های انسانی" می‌اندازیم، بخوبی در می‌یابیم که چگونه احساسات، سلیقه‌ها، و هویت‌های مختلف، علی رغم گوناگونی خود، همواره ماندگار باقی می‌مانند.

بنابراین، تغییر پذیری انسان و محیط اجتماعی و فرهنگی او همراه با ضرورت متفاوت بودن به عنوان اصل و معیار بیان آزادانه خویشتن خویش، در طرح کلی فلسفه تاریخ به ظرفیتی توانمند و سازنده در وجود انسان‌ها تبدیل می‌شود. چنین ظرفیتی نه تنها الگوهای مختلف تغییرات فرهنگی را در پیش روی مردم قرار می‌دهد، درعین حال نشان می‌دهد که این انسان و اراده آزاد اوست که در مرکز همه تغییرات قرار دارد: "کل مسیر زندگی یک انسان در تغییرات دائمی قرار دارد: دوره‌های مختلف زندگی او حکایت گر آن دگرگونی‌ها است". (هردر، ۱۸۰۳: ۲۴۹) در اینجا، ما می‌توانیم دوباره خطوط فکری مشابهی بین هردر و ویکو را مشاهده نماییم. ویکو معتقد است که فرهنگ نتیجه فعالیت های هدفمند انسان است، و از این روی فرهنگ منعکس کننده ظرفیت انسان برای تصور دنیای خود و برای ساختن آن است. با چنین توضیحی از ظرفیت انسان، ویکو جهان اجتماعی را کاملاً متفاوت از جهان طبیعی به تصویر می‌کشد و ما را دعوت می‌کند تا دنیای انسان ساخته خود را در درون خود درک کرده و در حیات اجتماعی به نمایش بگذاریم. هردر به شیوه‌ای کمی متفاوت، خلاقیت انسان را در ایجاد فرهنگی که خود نیز با آن ساخته می‌شود، به عنوان نیروی توسعه اجتماعی بیان می‌کند. منظور او این است که فعالیت خلاقانه انسان را نه تنها باید در تولید چیزهایی که نیاز دارد، یا از آنها لذت می برد، و یا بهبودی در جهان طبیعت بیرونی در نظر گرفت، بلکه

باید به عنوان آواهایی که سخن می گویند، به عنوان بیان بینش فردی از زندگی در نظر گرفت.

با تکیه بر چنین توضیحی از تغییرپذیری به عنوان ظرفیت انسانی، می‌توان به این نتیجه رسید که انسان دارای هویت معین و از پیش تعیین شده ای نیست که در همه پهنه تاریخ بر تغییر باقی بماند. بلکه انسان موجودی در حال رشد است که بگونه‌ای پیوسته در حال تغییر مداوم در درون خویشتن خویش و هم در جهان پیرامونی می‌باشد. انسان در واقع قادر به درک و فهم لایه‌های عمیقتر زندگی درونی است و از این رو منبع ارزش‌ها و الگوهای مختلف زندگی فردی و گروهی می‌باشد. انسان حتی خاستگاه واقعی ادبیات، هنرها، قوانین، فلسفه، کار و کل مسیر و جنبه‌های تمدن است. به همین دلیل است که هرنوع ارجاع بهم مفهوم تمدن باید با پسوند انسانی همراه باشد؛ یعنی تمدن انسانی. اگر این ظرفیت خلاقانه انسان سرچشمه مدنیت و تمدن انسانی باشد، چنین مدنیت، علی رغم مشابهت‌های پایه‌ای که دارد به گونه‌های مختلفی ساخته شده و شکل می‌گیرد. به عنوان مثال تمدن ایرانی تفاوت‌های ماهوی با تمدن یونانی دارد، و یا در دنیای امروز تمدن اروپایی از نقطه نظر ویژگی‌های خاص خود متفاوت از تمدن ژاپنی و یا کره‌ای می‌باشد. به عبارت دیگر، اگر ظرفیت انسان برای تغییر را به عنوان جوهره انسان بودن درنظر بگیریم، باید ویژگی منحصر به فرد ملل، گروه‌ها و فرهنگ‌های مختلف را نیز مورد شناسایی قرار داده و استدلال کنیم که هیچ چیز در زندگی اجتماعی بدون وجود انسان و اراده آزاد او وجود و یا معنا نمی‌تواند داشته باشد. حتی اقشار مختلف طبقات در یک جامعه نیز ظرفیت تشکیل فرهنگ خود را دارند و در نتیجه از الگوی یکپارچه سازی زندگی اجتماعی خود را دور نگه می‌دارند. این اعتقاد توسط یکی از مفسران اندیشه‌های هردر نقل شده است. "چشم هر انسانی زاویه دید خاص خود را دارد: هر کس مطابق با بینش خود موضوعی را در مقابل خود به تصویر می‌کشد". (زامیتو، ۲۰۰۲: ۳۳۸)

با وجود همه این دلایل، انسان موجودی اجتماعی است که با ظرفیت ارادی آزاد خود تفسیر روش‌های تاریخی را در کشف چگونگی تغییرات یا شکل‌گیری فرهنگ‌ها را بکار می‌گیرد تا فهم و ادراک خویش را نسبت به هویت اجتماعی متفاوت خود با دیگران امکان پذیر سازد، و یاد گیرد . به این ترتیب، هیچ مردمی یا فرهنگی نباید از منظری مشابه در مختصات و ویژگی‌های هویتی تصور شود. نمی‌توان پذیرفت که همه باید مثل هم باشند، و یا با هویت زدایی از اصالت‌های خویش نقابی شبیه به دیگران بر چهره انسانی خود بزنند. به همین ترتیب، اروپا محوری را نباید به عنوان روش واقعی زندگی و پیش نیاز جدا نشدنی برای

دستیابی به سعادت دیگران تلقی کرد، زیرا هر ملتی الگوی توسعه فرهنگی خاص خود را تعریف کرده و به وجود می‌آورد.

> [من] فرزند تصادف هستم که او را در این نقطه یا آن جا قرار داده است، و ظرفیت لذت و نوع و میزان شادی و غم او را بر حسب کشور و زمان و سازمان و شرایط اجتماعی که در آن زندگی می‌کنم، تعیین کرده است. این ابلهانه ترین غرور است که تصور کنیم که همه ساکنان جهان باید اروپایی باشند تا خوشبخت زندگی کنند. (هردر، ۱۸۰۳: ۳۹۳)

این نقل قول نشان می‌دهد که اگر جوامع در طول تاریخ خود توسط عناصر مختلف زمانی، سازمانی و شرایط فرهنگی و اجتماعی خود شکل گرفته باشند، در این صورت ساده لوحانه خواهد بود که یک رویکرد منحصر به فرد برای درک همه آنها تدوین و یا توصیه شود. در واقع، توسعه فرهنگی به کل شرایط تاریخی مردم مختلف و در برهه های زمانی آنها حساس می‌باشد. فرهنگی که فرد در آن متولد می‌شود ضرورتا در اختیار او نیست. از اینروی باورها و اعتقادات او، آنگونه که خود و جامعه خویش را می شناسد و هویت خود را با آن تعریف می‌کند، و نوع تعاملی که با آن جامعه و جوامع دیگر برقرار می‌کند، همه و همه متاثر از ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی اوست. در حقیقت، در اصل نمی‌توان فرد را از این محیط تاریخی و فرهنگی جدا ساخته و با تصوری مبتنی بر مفاهیم فردگرایانه عصر روشنگری حقایق زندگی را ادراک نمود. به همین دلیل هردر توضیح می‌دهد اگر یک اروپایی به طور تصادفی در یک فرهنگ غیر اروپایی متولد می‌شد، استانداردهای غیر اروپایی را توسعه می‌داد و از آنجایی که این استانداردها متفاوت هستند، هیچ دلیلی وجود ندارد که تصوری پست نسبت به غیر اروپایی ها داشته باشیم. به همین ترتیب، راه‌هایی که افراد از طریق آن فلسفه زندگی خود را تعریف کرده و هدایت می‌کنند، و مسیرهای واقعی که برای دستیابی به خوشبختی انتخاب می‌کنند، متفاوت می‌باشد. به ویژه شادی همراه با احساس خویشتن خویش بودن، و شکل بخشیدن به هویت خاص خود، گرایشی درونی است که با زبان و فرهنگ مردم پیوندی نزدیک و درونی دارد و در نتیجه از همان الگوهای تاریخی پیروی می‌کند که بازتاب های متفاوتی از آنها در جامعه به جای می‌گذارد. با استنباط از چنین تفاسیری از تحولات و رشد فرهنگی مردم و تاثیر آن بر شکل‌گیری هویت، می‌بایست به شیوایی و روشنی ضرورت درک تفاوت‌های هویتی را به خود و دیگران یادآوری نمود. این استدلال می‌بایست در فرا راه همه مردم قرار گیرد که هر فرهنگی حاوی حقیقت یا ارزش

منحصر به فرد و غیرقابل قیاس خود می‌باشد و به این ترتیب نمی‌توان آن را تابع فرهنگی دیگر، و یا برتر از فرهنگ دیگری تصور نمود. در واقع، هر فرهنگی مسیر تاریخی ریشه دار خود را برای توسعه همه جانبه دنبال می‌کند، از این رو با فرهنگ‌های دیگر متفاوت می‌باشد، و به همین سان هویت‌های برآمده از آن با یکدیگر متفاوت می‌باشند. اما با همه این تفاوت‌های برخاسته از اصالت‌ها، هیچ کدام بر دیگری برتری ندارند. تفاوت همراه با هویت انسانی است، و از آنجا که همه در اصالت‌های انسانی برابر می‌باشند، برابری تفاوت‌های هویتی نیز باید مورد شناسایی قرار گیرد. این حق ذاتی هر فرد انسانی است که هویت و شیوه خاص زندگانی خود را انتخاب کند. "هر کس می‌تواند بدون هیچگونه تمایز مخصوصا از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر و همچنین ملیت، وضع اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر موقعیت دیگر، از تمام حقوق و کلیه آزادی‌هایی که در اعلامیه حاضر ذکر شده است، بهره‌مند گردد." (ماده ۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر).

در اینجا یک شباهت دیگر بین هردر و ویکو و همچنین روسو ظاهر می‌شود. یعنی یک نارضایتی روسوگونه از دیدگاه‌هایی که فرهنگ‌ها را انتزاعی از پیشینه های تاریخی منتزع می دانند، و توصیه می‌کنند که همه باید از یک فرهنگ مشخص برآمده از فردگرایی انتزاعی استقبال نمایند. بدیهی است که شباهت هایی میان فرهنگ‌ها وجود دارد، بویژه در شرایط مدرن زندگی که خرافه‌ها، نگرش های مذهبی، و سلسله مراتب تحمیلی اجتماعی از زندگی رخت بربسته‌اند. اما این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که هر فرهنگی در نقطه عزیمت خود از زمان‌های گذشته و فرهنگ‌های دیگر، خویشتن منحصر به فرد خود را توسعه و تکامل بخشیده تا به تبلور امروزین خود رسیده است. پس این اشتباه است که بگوییم همه مردم و فرهنگ‌ها در درک خویشتن خویش و تعریف هویت خود باید از الگوهای یکسانی پیروی می‌کنند. برعکس، "هر ملتی کانون خوشبختی خود را در درون هویت تاریخی دارد، همانطور که هر کره‌ای از اجرام سماوی مرکز ثقل خود را دارد". (هردر، ۱۷۷۴: ۱۸۶) از آنجایی که هر فرهنگ — یا جامعه — از الگوهای تاریخی خاص و نهفته‌ای برای توسعه و شکوفایی خود پیروی می‌کند، هنرها، صنعت، تجارت، علم، نهادهای سیاسی و ادبیات و همچنین عقاید، باورها، آداب و رسوم و اسطوره ها همگی در تشکیل فرهنگ نقش دارند:

> هدف از درک عملی انسان شکوفایی و ثمر دادن در همه انواع آن بود. و از این روی، چنین زمین متنوعی برای گونه‌ای بسیار متنوع تعیین شد... از آنجایی که انسان پیچیده‌ترین مخلوقات است،

> بنابراین تنوع زیادی از شخصیت‌ها از ذات خود در انسان رخ می‌دهد. (۳۷۴)

به این ترتیب، هر فرهنگی به عنوان ترکیبی از نیروهای تاریخی گوناگون و حتی گاهی متضاد با یکدیگر، از مسیرهای توسعه فرهنگ‌های دیگر دور می‌ماند، مگر در مواردی که نوعی هماهنگی و تعادل میان آنان فراهم شود. چنین تنوعی در هویت و توسعه فرهنگی جامعه، قطعاً ضرورت تکثرگرایی، چندفرهنگی و شناسایی رسمی و نهادین ارزش برابر افراد و هویت‌های مختلف را برمی انگیزد. در واقع، با تکیه بر فرضیات برگرفته از الگوهای توسعه فرهنگی هردر، می‌توان این بحث را با اطمینان بیشتری پیش برد که نه تنها افراد متفاوت هستند، بلکه از نقطه نظر آن تفاوت‌ها با یکدیگر برابر می‌باشند. با این حال، این امکان وجود دارد که ویژگی‌ها و فعالیت‌های فرهنگی خاصی در طول توسعه تاریخی بر فرهنگ دیگران تسلط داشته باشد؛ آنگونه که در مورد فرهنگ اروپایی و مفاهیم اجتماعی و سیاسی آن مشاهده می‌شود. در اینجا، نکته اصلی در یافتن چرایی این توسعه فرهنگی را باید در تعامل نیروهای مختلف محیطی، استعداد و ظرفیت های فردی، فعالیت ها و نگرش های خاص در توسعه تاریخی آن فرهنگ دخیل دانست. اما این نکته را نیز باید در نظر داشت که توسعه فرهنگ اروپایی بر بخش‌هایی از جهان، بیشتر از مسیر طبیعی خود خارج شده و همراه با امواج استعمار به نوعی حضور فرهنگی و زبانی خود را به دیگران تحمیل کرده است. چنین سلطه ای با روح واقعی توسعه فرهنگی مردم، تاریخ واقعی آنها و مفاهیم مربوط به برابری تفاوت‌های هویتی مغایرت دارد. به همین دلیل است که هردر موضعی انتقادی در برابر عقل‌گرایی روشنگری دارد که تمایل دارد مردم و فرهنگ آنها را از منظر محدود الگوی اروپایی شکل‌گیری هویت درک کند. اگر حقیقت را بگوییم، پروژه اروپایی عقلانیت روشنگری، همانطور که هردر می‌گوید، "واقعاً فقط بخش ناچیزی از جهان را لمس کرده و تحت تأثیر قرار داده است". (۲۱۶) بنابراین، به سختی می‌توان فراگیر شدن آن را بدون تغییر در باورها و توسعه ظرفیت انسانی اصیل خود تغییر داد.

هردر با تکیه بر چنین نقدی که علیه عقل‌گرایی روشنگری در قرن هیجدهم و نوزدهم شکل گرفت، و به دلیل اعتقاد به تغییر مداوم تاریخی در فرهنگ مردم، هر گونه روایتی از توسعه توسعه فرهنگی را که از درک درونی مردم ناآگاه باشد، را انکار می‌کند. در حقیقت، نمی‌توان پذیرفت که توسعه تاریخی مردم باید در پرتو بی‌تفاوتی الهام گرفته از عقل‌گرایی انتزاعی اروپایی تصور شود. در عوض، زندگی انسان را باید از در عناصر زنده شرایط زندگی مردم، با همه تضادهایی که در آن حضور دارند، اما همه انسانی هستند، درک کرد. به همین ترتیب، او به علاقه‌مندان کثرت گرایی فرهنگی یادآوری می‌کند که الگوهای توسعه فرهنگی مردم

متنوع متفاوت می‌باشد، و نمی‌توان این تفاوت‌ها را به مفاهیم ساده انگارانه عقلانیت روشنگری که همه چیز را بر مبنای عقلانیت انتزاعی، و یا ابزاری، می بیند، تقلیل داد. بلکه تمام قضاوت‌ها و ارزیابی‌ها در مورد زندگی فرهنگی مردم باید از طریق روابط درونی و تحولات فرهنگی آنها صورت گیرد.

> بنابراین، هر شکلی از کمال انسانی، به یک معنا، ملی و محدود به زمان است و به طور خاص، منحصر به فرد می‌باشد. هیچ چیزی توسعه نمی‌یابد، مگر اینکه زمان، اقلیم، ضرورت، رویدادهای جهانی یا تصادفات سرنوشت ساز بر آن تاثیر گذارد. (۹۱)

اینجاست که روابط نهفته در تاریخ و بودن در زمان معیار واقعی ارزیابی تکامل افراد و مردمان مختلف و فرهنگ‌های آنها به حساب می‌آید. در واقع، تأمل کردن در توسعه تدریجی یک فرآیند تاریخی، که مانند نوعی تبدیل شدن به ذاتی متفاوت است، می‌تواند اندیشه را به روش واقعی درک رشد هویت افراد برساند. این روند در عین حال منعکس کننده رشد اجتماعی و فرهنگی است که مردم در موقعیت های تاریخی مختلف با اراده آزاد و آگاهانه خود دنبال کرده‌اند. (۱۸۸) در این فرآیند نیروهای بیرونی و درونی زندگی با یکدیگر آمیخته می‌شوند، اهداف مردم را تعریف، و نیازهای آنان را برآورده می‌کنند. بر این اساس، زندگی مردم را نمی‌توان صرفاً از منظر جسمی و روانی مورد مطالعه قرار داد، بلکه باید آنرا در جریان‌های دگرگون کننده و در عین حال پیوند دهند، و همچنین فعالیت‌های هدفمندی که در پیشینه‌های تاریخی انجام و ترویج می‌شود، ادراک نمود.

به عنوان یک نتیجه گیری ساده باید یادآوری نمود که از نظر هردر تعامل پیچیده‌ای از نیروهای مختلف اجتماعی، قدرت های فردی، فعالیت ها و نگرش های خاص وجود دارد که در یک فرآیند تاریخی متنوع دست به دست هم شبکه‌های تا روح و فرهنگ عمومی مردم را شکل دهند. جوهر مشترک بشری با فرآیند بسیار متنوع تاریخی که در آن دافعه و جاذبه روح خاص مردم را تشکیل می‌دهد، شناسایی می‌شود. جوهر انسان تا زمانی که در صورت بندی‌های تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی خاص ظاهر نشود، فاقد هرگونه معنای خاص یا عینی است.

با تکیه بر چنین دیدگاهی از ظرفیت هویت انسانی، این حقیقت اجتناب ناپذیر می‌شود که انسان دارای هویت معین و ثابتی نیست که تحت تأثیر نیروهای برون‌زا قرار گرفته و خارج از احساس خود بودن او شکل گیرد. بلکه، و در نقطه مقابل، انسان اساساً با نگرشی درونی به

خویشتن خویش استعدادهای انسانی خود را کشف و سپس آنها را در عرصه اجتماعی خمیر مایه هویتی خود قرار می‌دهد. از این روی، انسان موجودی پیوسته در حال شدن و تغییر پذیری، رشد اجتماعی و شخصیتی، و تعریف جایگاه خود در جهان پیرامونی است. انسان در واقع قادر به درک و کاوش لایه‌های عمیق‌تر زندگی درونی است و از این رو باید منشأ ارزش‌ها و الگوهای مختلف زندگی به‌صورت فردی و گروهی تلقی شود. انسان حتی خاستگاه واقعی ادبیات، هنرها، قوانین، فلسفه، کار و کل سیر و جنبه‌های تمدن است. اگر ظرفیت انسان سرچشمه مدنیت است، این مدنیت نمی‌تواند در همه جوامع به شکلی واحد تبلور یابد. و به همین سان، نمی‌توان نوع خاصی از مدنیت را برتر از دیگری دانسته و آن دیگری متفاوت را پست تر بر شمرد. عقیده مربوط به مردم و انسانیت و الگوهای توسعه متنوع آن ما را بر آن می دارد تا هردر را بنیانگذار اصلی کثرت گرایی و یکی از مهم‌ترین منابع الهام بخش نظریه‌های معاصر تشخیص تفاوت و چندفرهنگی، و از همه مهمتر حقوق ذاتی فرهنگی مردم در تعریف هویت خود بدانیم.

حق متفاوت بودن در روح تکاملی تاریخ

هگل همراه با سه متفکر مورد نظر – ویکو، روسو، و هردر – این بحث را به اشتراک می‌گذارد که تعریف انسان در روابط اجتماعی و راه‌هایی که از طریق آن به لحاظ تاریخی، و در نتیجه به‌طور متفاوتی توسعه می‌یابد، نهفته می‌باشد. نکته منحصر به فرد در همه این موارد، اهمیت تاریخ برای توسعه بشر است. اما تاریخ، به ویژه برای ویکو، هردر، و هگل، جهت گیری مارپیچی[۱۰۲] دارد که در آن چرخه های فرهنگی به سمت هدفی نهایی که همانا آزادی کامل انسان است، در حرکت می‌باشد. همچنین، در تمام این گزارش‌های تاریخی از تکامل هویت انسانی، موضوع بشریت باید به عنوان کانون مرکزی توجهات قرار گرفته، و به‌عنوان مفهومی ساخته‌شده تاریخی که از طریق تعامل افکار، ادراکات و زبان شکل گرفته است، باید در نظر گرفته شود. اینگونه استدلال‌ها بیشتر توسط هگل توسعه یافته و فلسفه پویای فرهنگ انسانی را به نمایش گذاشت که در آن برابری تفاوت‌های هویتی به بالاترین درجه رشد و شناسایی خود نزدیک شد. اما آنچه که هگل را از دیگر متفکران پیشین متمایز می‌کند این است که تاریخ برای او یک جهت پیشرونده فرنودین، یا برهانی،[۱۰۳] دارد که از طریق آن فردیت انسان در درون اجتماع توسعه و تعالی می‌یابد. این روایت فرنودین از مفهوم فردیت در ساحت کل

[102] Spiral orientation
[103] Dialectical

تاریخ تکاملی جامعه، از طریق تعامل متقابل میان مفهوم خود-انگاشتی[۱۰۴] انسان و عوامل و روابط اجتماعی تعیین‌کننده‌ای انجام می‌شود که از درون آن برداشتی ریشه‌دار از هویت معنی پیدا می‌کند. و این احساسی از خویشتن خویش است که به عنوان یک تعاملگر اجتماعی در همان فضای فرنودین برهانی شکل می‌گیرد. یک چنین احساس خود بودن، در ابتدای وجود خود هنوز ماهیتی بالفعل خود-انگاشتی دارد. اما این احساس خود بودن از طریق اتحاد دیالکتیکی با کل به سوی فعلیت تکامل می‌یابد.

از این حیث، هستی انسان به مثابه فرآیندی پیوسته در حال تغییر تکاملی و تبدیل شدن از ویژگی‌های هویتی به ویژگی‌های دیگری است که از درون تحولات تاریخی رو به تکامل برای آزادی نهایی سرچشمه گرفته است. در این فرآیند برهانی رو به تکامل، افراد انسانی و ملت‌ها، بیشتر و بیشتر به این آگاهی تاریخی دست می یابند که یک موجود آزاد کیست و چگونه این آزادی به دست می‌آید. در حقیقت، در جریان تحولات تاریخی تبدیل شدن به هویتی آگاهانه تر از خویشتن پیشین خود، افراد یا ملت‌ها از درون مراحلی عبور می‌کنند که از طریق آن فهم و ادراک آزادی برای آنها هر چه بیشتر به دست آید، و از اینروی همراه با آن آگاهی، آنها در اندیشه‌های خود نیز هرچه بیشتر آزادی را تجربه می‌کنند. به این معنا که این جهت فرنودین دگرگونی‌های تکاملی تاریخی، تمام تجربه وجودی خود به سوی آزادی خود را از درون همین فرآیند رها شدن اندیشه تامین می‌کند. به این ترتیب تاریخ به حکایت فرآیند خود شدن آگاهانه و تکامل آن تبدیل می‌شود. تاریخ، از نظر هگل، تکامل روح انسانی[۱۰۵] است که از طریق آن فرد و جامعه به شیوه ای منسجم در یک فرآیند تکاملی تاریخی که با آزادی بشریت همراه می‌باشد، پیوند خورده‌اند. به این معنا که فردیت و زندگی اجتماعی به طور جدایی ناپذیری در هم تنیده شده و در توسعه تاریخی با یکدیگر حالتی برهانی برقرار کرده‌اند. بنابراین، در حالی که فرد توسط کل – یعنی جامعه – هویت می‌یابد، کل نیز به نوبه خود توسط افراد از طریق یک روند مداوم رشد تکاملی تغییر می‌کند.

این نگرش تاریخی از تعریف و شکل‌گیری هویت تحت عنوان "خودآگاهی"[۱۰۶] در *پدیدارشناسی روح*[۱۰۷] توضیح داده شده است. در این نگرش، خودآگاهی با هویت‌های خود-انگاشت دیگری در تعاملی فرنودین قرار می‌گیرد و از طریق این تعاملات، شناسایی متقابل[۱۰۸]

[104] Subjectivity
[105] Geist
[106] Self-consciousness
[107] Phenomenology of Spirit
[108] Mutual recognition

(شناختن و شناخته شدن) به عنوان شکل آرمانی رابطه اجتماعی بین دو موجود خود–آگاه بوجود می‌آید. هدف هگل نشان دادن این است که یک موجود می‌تواند به آگاهی از خود بودن خویش دست یابد، مشروط بر اینکه وارد رابطه متقابل فرنودین برای شناخت آنان شود. بنابراین، به رسمیت شناختن دیگری، و در نقطه متقابل شناخته شدن از سوی او، شرط توسعه فردیت واقعی و هویت انسانی است. این شناخت متقابل شالوده‌های زندگی اخلاقی را می ریزد که در آن برابری مطلق همه اعضا تصدیق و به رسمیت شناخته می‌شود. پیشتر از این نیز در مقاله‌ای که در نشریه فلسفه انتقادی انتشار داده بود، موضوع شناسایی متقابل را مطرح ساخته بود. هدف او این بود که رابطه بین فلسفه شناخت هویت و سایر نظریه‌های فلسفی توضیح دهنده هویت را برای تبیین گذار از نگرش خود–انگاشتی به بافت اجتماعی یا اخلاقی زندگی توضیح دهد. در *پدیدارشناسی روح*، این دگرگونی تکاملی فرنودین از آگاهی خود–انگاشتی به سمت شناسایی جمعی شخصیت و هویت حرکت می‌کند، جایی که ظاهراً از موضوع بازشناسی در رابطه با مفهوم مردم استفاده می‌کند. به این طریق، شناسایی متقابل، واسطه تمام تعاملات و ارتباطات اجتماعی می‌شود. مفهوم شناسایی به این معنا دلالت دارد. در پرتو چنین فرآیند تحقق بخشی فردیت در کل – یا زندگی جمعی – موضوعات مرتبط دیگری مانند تعریف و شناسایی مفهوم دیگری بودن، چند فاعلی بودن و یا هویت بین الاذهانی،[۱۰۹] و روابط بین انسانی نیز به سطح تحلیل فرا خوانده می‌شوند. بر این اساس، برای درک این نگرش مهم از تعامل و تکامل فردیت در کل و راه‌هایی که از طریق آنها موضوع تفاوت‌های هویتی محل بحث واقع می‌شود، در ابتدا و مهمتر از همه نیاز به تحلیل مفهوم شناسایی متقابل هویت‌ها در پدیدارشناسی داریم.

لازم به ذکر است که چندین قرائت برجسته اما متفاوت از مفهوم شناسایی تفاوت‌های هویتی در پدیدارشناسی از منظرهای گوناگون به وجود آمده است. به عنوان مثال، الکساندر کوژو،[۱۱۰] ژان هیپولیت،[۱۱۱] یورگن هابرماس،[۱۱۲] و هانس جورج گادامر[۱۱۳] به شناسایی متقابل هگل مطابق با پیش فرض‌ها و دیدگاه‌های فکری خود پرداخته و هر کدام بنا بر مقتضای نیازها و پیش فرض‌های خود آنرا تفسیر کرده‌اند. بنابراین تعجب آور نیست که تعدد تفاسیر و ادبیات گیج کننده‌ای در خصوص موضوع شناسایی تفاوت‌های هویتی وجود دارد که گاهی درک

[109] Intersubjectivity
[110] Alexandre Kojève
[111] Jean Hyppolite
[112] Jürgen Habermas
[113] Hans-George Gadamer

دقیق موضوع مورد بحث را با موانعی مواجه می‌سازد. افزون بر این، نظریه پردازان معاصر شناسایی تفاوت‌های هویتی با ارجاع به تفاسیر مختلف – و حتی متناقض – از نظریه هگلی در خصوص شکل‌گیری هویت، اندیشه‌ها و نظرات خود را توضیح و توسعه داده‌اند. برای مثال، اکسل هونت،[114] نظریه پرداز نسل سوم مکتب انتقادی فرانکفورت، نظریه‌ی شناسایی متقابل خود را مطابق با پدیدارشناسی هگل و فلسفه حقوق[115] که در پرتو روان‌شناسی اخلاقی جورج هربرت مید[116] تفسیر شده، توسعه داده است (هانت، ۱۹۹۵). نانسی فریزر،[117] اگرچه به هگل نزدیک می‌ماند، اما نگرشی از شناسایی را دنبال می‌کند که در آن مفهوم زندگی اخلاقی[118] کم رنگ می‌شود. همانطور که خودش می‌گوید، هدفش از این تفسیر هگلی این است که برساخت‌های نادرست مبتنی بر دوگانگی "یا" این و یا "آن" را به نفع نگرشی مبتنی بر "هر دو" و همچنین "این به همراه آن" جایگزین سازد. (فریزر، ۲۰۰۱) نظریه پرداز برجسته معاصر شناسایی تفاوت‌های هویتی، چارلز تیلور، نظریه خود در باره شناسایی متقابل را نه تنها با تکیه بر فلسفه هگل، بلکه ادغام آن با هردر، و روسو توسعه داده است.

در این بخش، بررسی ریشه‌ها و تکامل نظریه شناسایی به طور خلاصه در فلسفه هگل ادامه می‌یابد و برای شروع با پدیدارشناسی را آغاز می‌شود. برجسته ترین نکته تحلیلی پدیدارشناسی توضیح این بحث است که نمی‌توان هویت خود-آگاه خویش را شناخت مگر اینکه به روشی فرنودین و از طریق شناسایی متقابل هویت‌های خود-آگاه دیگران بتواند اتفاق افتد. "خود-آگاهی در خویشتن خویش و برای خویش وجود دارد". اما با این واقعیت که "در خود-آگاهی دیگری خود را می‌یابد، یعنی تنها از طریق شناختن و شناسایی شدن امکان پذیر می‌شود". (هگل، ۱۸۰۷: ۲۲۹). در واقع، خویش (یا ضمیر) برای اینکه واقعاً از هستن وجودی خود آگاه شود، یا به عبارت بهتر خود-آگاه شود، تمایل پیدا می‌کند با شناسایی موجود خود-آگاه دیگری خود نیز مورد شناسایی قرار گیرد. بنابراین، به نظر می‌رسد رسیدن به خود-آگاهی و خواستنی ارادی برای شناسایی متقابل در هم تنیده شده‌اند به گونه‌ای که هستن وجودی یکی بدون شناسایی متقابل دیگری نمی‌تواند مفهوم و معنی داشته باشد. به عبارت روشنتر، احساس خود بودن از طریق خود-آگاهی و تمایل طبیعی انسانی برای مورد شناسایی قرار گرفتن به عنوان موجودی خود-آگاه و متقابلاً شناختن هویت متفاوت دیگران امکان پذیراست. در این حالت فرنودین یافتن خویش، تمایل طبیعی برای مورد شناسایی قرار گرفتن توسط خود-آگاه

---

114 Axel Honneth
115 *Philosophy of Rights*
116 George Herbert Mead
117 Nancy Fraser
118 *Sittlichkeit* – ethical life

دیگری که این تمایل ما را می‌شناسد و براساس آن عمل می‌کند، معیاری است که به موجب آن هویت ما خارج از فرآیند محدود خود-انگاشتی و قائم به خود شکل می‌گیرد. به این ترتیب، مفهوم تاریخ از تمایل به تلاش برای حفظ خویش از طریق شناسایی تمایل دیگری برای شناخت خود سرچشمه گرفته و به شیوه ای فرنودین تا هدف نهایی خود، یعنی به آزادی مطلق، ادامه می‌یابد. نکته اصلی در این شیوه فرنودین توضیح شکل‌گیری هویت این است که تمایل داشتن برای شناخت متقابل امکان پذیر گشته و تثبیت می‌شود.

بدین ترتیب ضمیر خود-آگاه با تمایل به مورد شناسایی قرار گرفتن توسط ضمیر خود-آگاه دیگری که او نیز یک چنین تمایلی برای مورد شناسایی قرار گرفتن دارد، می‌تواند هویت انسانی بین فاعلی خود را با همان روش برهانی تعریف کرده و به عرصه تعامل اجتماعی بکشاند. "خودآگاهی تنها در خودآگاهی [دیگری] امکان تحقق می‌یابد". (۱۱۱) در اینجا، تمایل ارادی آزادانه برای شناسایی متقابل، فرآیند خود-آگاهی را تسهیل و تامین می‌نماید. بنابراین، یک چنین تمایل طبیعی، در اصل و به طور کلی، شرط ضروری یافتن خویشتن خویش و امکان تحقق یافتن آن می‌باشد. این تمایل به شناسایی متقابل، ممکن است با جایگزین ساختن مبارزه ای بی امان برای انکار هویت دیگران از نفی با اتحاد و هم نهاد شدن با آنها، کنار گذاشتن دشمنی مطلق برای دست یابی به خیر مطلق برای با هم بودن، جایگزینی مرگ با زندگی، بردگی به آزادی، و از خودآگاهی فردگرایانه خود-انگاشتی به وحدت معنوی توضیح داده شود. با این حال، در میان مفسران این اتفاق نظر وجود دارد که تمایل به یافتن هویت خویش از طریق بازکردن دریچه ای برهانی بر روی آنهایی که همین هدف را دنبال می‌کنند، و دستیابی به خویشتن خویش از طریق یافتن میل دیگری، موضوع کلیدی در نظریه هگل در باره مفهوم خودآگاهی می‌باشد. البته برخلاف هماهنگی دیدگاه‌ها در مورد محوریت تمایل ارادی آزادانه و آگاهانه در دستیابی کامل به خودآگاهی، تردیدهایی در مورد صحت و دقت متقابل بودن این فرآیند وجود دارد. تردید به این معنی است که ممکن است ضمیر دیگری که تمایل به شناخته شدن دارد، بنا بر دلایلی مانند آگاهی‌های کاذب، و از جمله عدم بلوغ خود-تحمیلی، به تابعی از خود-یقینی ضمیر اول تبدیل شود. در اینجا نوعی نابرابری فاحش وجود دارد که به موجب آن یک فاعل خود-آگاه بر دیگری غلبه یافته و هویت او را اگر نه انکار، حداقل مخدوش می‌سازد. به عبارت روشنتر، در نتیجه این تابعیت، استقلال ضمیر دیگری از یک سو، و برابری تفاوت‌های هویتی بین خود فاعلی از دیگر سو، تضعیف و مخدوش می گردد. یعنی از آنجایی که انسان به طور طبیعی به دنبال ارضای تمایلات خود می‌باشد، به موجودی خود-محور تبدیل می‌شود که استقلال ارادی دیگری را از میان برداشته و بدین وسیله اطمینان به خویش را به عنوان یقین حقیقی تنها

در حق خود روا می دارد؛ یقینی که برای خودآگاهی به شکلی عینی صریح شده می‌شود. به همین دلیل متفکران پسا-ساختار گرایی، و یا اساسا نظریه پردازان انتقادی معتقد هستند که فرآیند فرنودین شناسایی متقابل ممکن است در عالم واقع از این پیش فرض‌های انتزاعی عبور کرده و همواره در صدد تابع ساختن اراده و خود-آگاهی ضمیر دیگری به اراده و خود-آگاهی یک طرف شناسایی متقابل باشد. (باتلر و بنجامین، ۱۹۸۸ و ۱۹۸۷)

مسلماً باید توجه داشت که خودآگاهی به دست آمده از طریق به رسمیت شناختن هویت خود-آگاه دیگری، ممکن است همچنان خودشیفتگی را در مرکز فرآیند شناسایی متقابل حفظ کند، و این هنگامی اتفاق می‌افتد که شناسایی کننده دیگری را به عنوان دیگری متفاوت ببیند که نمی‌تواند داعیه برابری تفاوت را داشته باشد. در عالم واقعی، یک چنین خود-شیفتگی عامل اصلی استعمار و استثمار دیگران، فزون خواهی، و سرکوب صداهای برابری خواه است. این تمایل سلطه گرایانه که از خود-شیفتگی یکسویه سرچشمه می‌گیرد، در اصل هویت دیگری را تحت عنوان دیگری فروتر می نگرد و راه هر نوع داعیه برابری، آزادی، و حق را برای او مسدود می‌سازد. آنچه در این مرحله بدوی از فعلیت بخشیدن به خویشتن خویش اتفاق می‌افتد این است که در زندگی اجتماعی ضمیر خود-آگاه همواره خود را تجربه می‌کند و به دنبال خویشتن خود می گردد، بی آنکه چنین حقی را برای ضمیر شناسنده دیگری قائل باشد، و در نتیجه تمایل به تسلط بر دیگران پیدا می‌کند. (هگل: ۱۴۵) برای اینکه این ادعا را کمی متفاوت بیان کنیم، در نظر بگیرید که هر ضمیر خود-آگاهی می بیند که ضمیر دیگری همان کاری را انجام می‌دهد که تمایل دارد انجام دهد، و هر کرام همان کاری را انجام شبکه‌های که ضمیر دیگری هم برای خود انجام می‌دهد. در این فرآیند دستیابی به خودآگاهی، هیچگونه تعالی و تصعیدی[۱۱۹] در روابط میان دو موجود خود-آگاه صورت نمی‌گیرد، زیرا در واقع هیچ شناسایی متقابلی از یکدیگر رخ نمی‌دهد. در حقیقت خود-آگاهی آنان در درون نگرش یکسو نگر هریک از آنها اتفاق می‌افتد در حالیکه از فرآیند خود-آگاهی دیگری منتزع و مجزا می‌باشد. این معضل بویژه در مورد شخصیت‌های تمامیت خواه در فضای فرهنگی و سیاسی جامعه صداقت می‌کند. در واقع، جهان اجتماعی همچنان از سوی ضمیر شناسنده به عنوان بیگانه و دیگری دیده می‌شود، و از اینروی فرآیند کاذبی میان دو ضمیر خود-آگاه شناسنده به وجود می‌آید که از سطوح و ابعاد بسیار نازل رابطه بین این دو فاعل شناسایی فراتر نمی‌رود. حتی می‌توان استدلال کرد که در اثر این تعامل نازل که فاصله ای عمیق با فرآیند فرنودین دارد، نه خود-آگاهی واقعی برای هریک از طرفین به فعلیت می‌رسد، و نه دنیای اجتماعی که می‌بایست واسطه‌ای میان آن دو باشد مفهوم می‌یابد.

[119] Sublimation

آنچه در این شرایط اتفاق می افت، همانا تمایلی خود–شیفته برای یافتن خویش بدون ضرورت شناسایی دیگری، و به عبارت بهتر عدم وقوع شناسایی متقابل، می‌باشد. در نتیجه، شناسایی متقابل بین این دو فرد خود–آگاه در خارج از دنیای واقعی، یعنی فقط در محدوده تنگ و جزمی نگر هریک از آنان توسعه می‌یابد. در حقیقت، جهان اجتماعی هنوز توسط فاعل شناسنده خود–شیفته به‌عنوان بیگانه و دیگری دیده می‌شود. بنابراین مشکلات است که می‌بایست اذعان داشت که فقط از طریق خودآگاهی فراتر از رابطه دوگانه گرای "خود" و "دیگری"، یعنی از طریق تمایل داشتن به شناسایی متقابل است که خودآگاهی واقعی اتفاق می افتد. چنین خودآگاهی زمانی رخ می‌دهد که دو ضمیر خود–آگاه "خود را به‌عنوان متقابلاً شناسنده دیگری بدانند". (۱۵۹) به عبارت روشنتر، خودآگاهی متعالی تنها براساس درگیر شدن یک ضمیر خود–آگاه در جهانی رخ می‌دهد که ضمیری دیگر نیز تمایل مشابهی دارد. این خودآگاهی فردی که در خودآگاهی دیگری به فعلیت می‌رسد، جهان اجتماعی را به معنی واقعی کلمه توضیح داده و آنرا ساختار می‌بخشد. در اینجا مفید است یادآور ویکو باشیم که انسان را خالق جهان خویش می دانست، یا روسو که اراده عمومی را به عنوان شالوده حیات اجتماعی تقی می‌کرد، و در نهایت هردر که روایت تاریخی هدفمند انسان را به عنوان هم پایه و هم عصاره جهان اجتماعی در نظر می‌گرفت. به همین سان، در اندیشه هگلی شناخت هویت، در فرآیند فرنودین شناسایی متقابل، ضمیر فردی دیگر یک "من" متکی به نفس خویش باقی نمی‌ماند بلکه با تعالی خود–آگاهی خویش به "من" دیگری تبدیل می‌شود که از دیدگاه پدیدارشناختی یک "ما"ی مشخصی است که همگان بر اصالت آن اعتراف دارند. هگل استدلال می‌کند که "خودآگاهی در درون و برای خویشتن خویش وجود دارد هنگامی که برای دیگری و در درون خود–آگاهی او وجود دارد". (۱۷۵)

در این نگرش به هویت اجتماعی که با آزادی کامل اراده صورت می‌پذیرد، خودآگاهی دیگر به معنی خود–شیفته انتزاعی و بریده از متن اجتماعی "من" مساوی "من"[۱۲۰] نیست. یعنی اینکه تکرار "من"، و یا درست نمایی[۱۲۱] در این "من" مساوی "من" بی اثر شده، و "من" را مساوی و در دیگری فرض می‌کند. این پذیرنده‌گی[۱۲۲] واقعی خود–آگاه همراه با و در درون دیگری خود–آگاه در دنیای واقعی است که از طریق آن ضمیر انسانی به خویشتنی واقعی، یعنی انسان آزاد و تاریخی در فرآیندی فرنودین تصعید می‌شود. بنابراین، خود–آگاهی نیز

---

[120] The abstraction “I” = “I”
[121] An inert tautology
[122] Engagement

دنباله و یا امتدادی از خویش خود-شیفته ای نیست که افق‌های هم نهادین کننده[۱۲۳] با ضمیر خود-آگاه دیگری را مسدود سازد. بلکه ضرورت شناسایی متقابل است که ضمیر مایل به مورد شناسایی قرارگرفتن را با وزنی هماهنگ و برابر برای شناسایی ضمیر دیگری که او نیز به عنوان فردی خود-آگاه چنین تمایلی را دارد، انجام می‌شود. در اینجا شناسایی متقابل به معنی شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی میان دو فاعل شناسایی در فرآیندی فرنودین و در چارچوبه‌ای کلیم وار[۱۲۴] انجام می‌شود. این تمایل متقابل بیانگر حضور دو مرحله در خودآگاهی است که دربرگیرنده و مربوط به اراده آزاد برای شناسایی شدن از یکسو، و شناسایی دیگری از دیگر سو می‌باشد به گونه‌ای که هر یک از آنها "دیگری" را نه به عنوان بیگانه، بلکه به عنوان ضمیری خود-آگاه و متمایل به شناسایی متقابل می شناسد. در حقیقت، فاعل شناسایی دیگری را نیز مانند خودش به رسمیت می شناسد و در این شناسایی به وزن برابر و عاری از هر نوع تبعیضی باور دارد و آگاهانه براساس آن عمل می‌کند. در زبان هگل تمایل آگاهانه و آزادانه داشتن برای رسمیت شناختن "دیگری"، به این معنی است که در حقیقت "برای خودش است، تا آنجا که برای دیگری است، و برای دیگری است، تا آنجا که برای خودش می‌باشد". (۱۲۸) شناسایی متقابل به عنوان پیش شرط ذهنیت اجتماعی مستلزم آن است که تمایل فرد برای عمل شناسایی آگاهانه در فرآیندی فرنودین به درجات متعالی خود برسد، و این هنگامی اتفاق می‌افتد که فرد از هر نوع خود-شیفتگی خود را رها ساخته و آزادی را به معنای مطلق آن تجربه و در خویش نهادین می‌نماید. این تعالی وحدتی معنوی به وجود می‌آورد در آن همه انسانی نه "من" مساوی "من"، بلکه "من" برابر با "دیگری"، یعنی وقوع عینی و اجتماعی یک "ما" می‌شوند.

> آنچه هنوز برای آگاهی در پیش است، تجربه چیزی است که روح نامیده می‌شود - این گوهر مطلق که وحدت خودآگاهی مستقل متفاوتی است که در تقابل با آنها از آزادی و استقلال کامل برخوردار است: "من" یعنی "ما" و یک "ما" که "من" است. (۱۷۷)

بنابراین، آگاهی یافتن از خویشتن خویش مستلزم آن است که فرد با جهانی درگیر شود که در آن آفریدگان خود-آگاه دیگر نیز مایلند بطور متقابل مورد شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی خود قرار گیرند. منظور این است که خودآگاهی را دیگر نمی‌توان گونه‌ای برساخت یکسویه در نظر گرفت که به موجب آن یک "من" خواستار مورد شناسایی قرار گرفتن از

[123] Synthesizing horizons
[124] Framework of interlocution

سوی دیگران باشد، بی آنکه تمایل داشته باشد آنها را نیز متقابلاً براساس اصل برابری هویتی بشناسد. بلکه این ضمیر فاعلی، و یا عبارتی "من برای خودش"، آگاهانه دریافته است که دیگر "من" ها و همه زندگی آنان هرکدام فقط نوعی از هستن وجودی انسان می‌باشند که با هم برابرند. آنها در ساحت وجودی خود انسان‌هایی خود–آگاه می‌باشند، و این خود–آگاهی را از طریق شناسایی متقابل دیگران دریافته‌اند. در واقع تمایل وجودی و طبیعی او به شناسایی دیگری با همان تمایل دیگری گره خورده است. در حقیقت، دیگری زندگی جهانی است که خودآگاهی فرد آنرا متفاوت از خویش کشف کرده و می شناسد. آنچه میان او و جهان فاصله می اندازد عنصر تفاوت و ماهوی بودن آن است که با شناسایی متقابل از میان برداشته می‌شود. بنابراین، عنصر دوگانگی خود و جهان (دیگری) و متفاوت بودن، دقیقاً هستن واقعی زندگی است که از طریق شناسایی متقابل به اتحاد "من" و جهان، و یا "من" و "دیگری" منجر می‌شود.

از طریق چنین شناسایی متقابل است که زندگی اجتماعی شکل گرفته، روابط اجتماعی برقرار، و انسان به عنوان بازیگر اصلی آن ایفای نقش می‌کند. اگر اراده‌ای آزاد برای شناسایی هویت دیگران به گونه‌ای برابر با خودمان وجود نداشته باشد، و اگر دیگری به عنوان ضمیری خود–آگاه در کانون تعریف و شکل‌گیری هویت ما از خودمان نباشد ، کل فرآیند اجتماعی شدن و انسانی‌سازی روابط مندرج در آن براساس برابری و آزادی مخدوش می‌شود. به رسمیت شناختن متقابل به معنایی که در اینجا توضیح داده می‌شود، این توان غیرقابل تردید و سازنده را دارد تا بتواند بر همه رنجه های حاصل از بی عدالتی و نابرابری غلبه کند. از طریق شناسایی متقابل هویت‌های انسانی براساس موازین برابری و احترام به حقوق و آزادی‌های ذاتی برآمده از آن، هر فرد انسانی احساس انسان بودن خود و حقوق و آزادی‌های ذاتی خود را برای دیگری که او این تمایل آزادانه برای شناسایی متقابل را دارد، اعطا می‌شود. به این طریق است که دنیای "من" به جهان اجتماعی و انسانی "ما" تبدیل شود که در آن هیچ اقدامی تحمیلی یک طرفه به دیگری قابل تحمل و یا شناسایی نخواهد بود حتی اگر توسط قوانین حقوقی در جوامع غیر دمکراتیک شناخته شوند. شناسایی متقابل، منیت انسان به عرصه احترام به ارزش‌های انسانی فرا می‌خواند، و به نوبه خود دنیای انتزاعی فرد را به قلمرو واقعی فعالیت‌های انسان‌هایی که "ما" را تشکیل داده‌اند، تبدیل می‌کند.

برای نتیجه گیری، در این نگرش به تکثر هویتی و فرهنگی چهره انسانی به نمایش گذاشته می‌شود که از نقطه نظر احساس انسانی و کشف خویشتن خویش ویژگی منحصر به فرد دارد. اما در بیان این ویژگی‌ها فردی در بافت اجتماعی خود را به با اشکال هویتی متفاوتی بیان

می‌کند. این منحصربه فرد بودن در هدف و معنای زندگی انسان، به سیاست‌های معین که در اصل برای او هویت مناسب است بیان می‌شود. به عبارت دیگر، انسان با تکیه بر اصالت خویشتن خویش، و چگونگی بیان این خویشتن در زندگی اجتماعی، خود را شناخته و بیان می‌کند. متفاوت بودن و تفاوت‌های هویتی لازمه ادراک اصیل انسان از خویشتن خویش است. این ادراک به انسان حقوق ذاتی را اعطا می‌کند تا خود را براساس معیارهای هویتی خویش به جامعه معرفی کرده و با آن تعامل ایجاد کند. این حق متفاوت بودن در گفتمان حقوق بشر مورد شناسایی قرار گرفته است. بنابراین می‌توان به درستی تصدیق کرد که *حق متفاوت بودن یک حق بشری است*.

اگر این استدلال را کمی متفاوت‌تر بیان کنیم، می‌توانیم بپذیریم که شناسایی متقابل انسانی شدن خود طبیعت را می‌پذیرد، و از طریق آن روابط اجتماعی مطابق با انسانیت به تصویر می کشید. در واقع پیوندهای میانجی گرایانه بین خودآگاهی خویش و خودآگاهی دیگری، پیشینه زندگی اخلاقی را از طریق شناسایی متقابل تسهیل می‌سازد. از آنجایی که شناسایی متقابل با آگاهی کامل از ضرورت آن برای شکل‌گیری هویت و استقرار اجتماعی آن صورت می‌گیرد، راه را برای زندگی اجتماعی هموار می‌کند که در آن هستی و مفهوم حیات برای خویشتن و بودن برای دیگری، تعالی یافته و روح اخلاقی جامعه برای احترام به برابری تفاوت‌های هویتی را رواج می‌دهد. در این جامعه اخلاقی، ارزش برابر همه انسان‌ها کاملا پذیرفته شده و در رفتارهای اجتماعی مراعات می‌شوند. علاوه براین، از طریق این تعالی روح اخلاقی، معنای واقعی تاریخ نیز آشکار می گردد. در حقیقت، تاریخ آفریده انسان است، اما از ابعاد ساخته شده توسط بشر در دوره‌های خاص فراتر می‌رود تا راه روشنی برای آینده بشریت و آزادی کامل آنها باز گشاید.

نگاه دقیق‌تر به استدلال هگل این واقعیت را آشکار می‌کند که تمایل برای شناسایی خودآگاهی دیگری یک اطمینان بی‌واسطه است که به جهان بشریت اطلاع و ایقان می‌دهد که می‌توان با هم زیست، تفاوت‌های هویتی یکدیگر را مورد احترام و شناسایی قرار داد، و از این طریق به رنج های تاریخی بشر که همه برآمده از خود–شیفتگی هستند فائق آمد. اما این اطمینان گذری به حقیقت نهفته در اطمینان دیگرانی است که به همان خودآگاهی تمایل دارند. هگل می‌گوید خودآگاهی تنها با جانشینی انکار دیگری با شناسایی آن خود را متعالی ساخته و به عنوان یک زندگی مستقل به خودآگاهی واقعی رسیده، و به خود و جهانیان یقین و اعتماد می‌دهد. (۱۷۶) خودآگاهی دیگری به همان اندازه مستقل است که تمایل ارادی آزادانه ای دارد خود را با خود–آگاهی عامل شناسنده در هر کجایی که حیات دارد، پیوند دهد.

این تمایل نشان می‌دهد که خود–آگاهی امری زنده، پویا، و همواره در حال تعالی و تصعید است. (۱۷۷) اگر خودآگاهی مستقل شمرده شود زیرا چنین بوده است، هویت انسانی برآمده از آن در همان لحظه استقلال، ساحت وجودی خود را به شناخته شدن از سوی دیگری متکی می ساز. از طریق چنین وابستگی متقابل است که ضمیر خود–آگاه وابستگی خویش را به هستن خود–انگار خود از دست داده و به انسانی تبدیل می‌شود که استقلال خود را با احترام به استقلال دیگران پیوند داده و انسانیت را در فضای چند فاعلی فرنودین به صحنه اجتماعی فرا می‌خواند. در اینجا است که انسان به ضمیر خودآگاهی تبدیل می‌شود که در فعلیت خود "در خود و برای خویشتن خویش وجود دارد، در عین حال برای خویشتن دیگری نیز وجود دارد". (۱۷۸) یعنی اینکه فقط در شناسایی متقابل فرنودین است که هستن خویش را تثبیت می‌کند. در اینجا باز روح تاریخ بازگو می‌شود که حیات انسانی بگونه‌ای مستمر در فرآیندی برهانی همواره از وسوسه های خود–انگاشتی عبور می‌کند و مرحله به مرحله خویشتن خویش را در دیگری می‌جوید که او نیز تمایل شایانی برای مستحیل شدن در دیگران دارد. این نگرش را یکی از برجسته‌ترین مفسران هگل به شیوایی توضیح داده است: "بی‌تردید، دیگری یک ذات فردی است، و در نتیجه من خود را در آن ذات می بینم". (هاپیولات، ۱۹۷۴: ۱۶۷) این حرکت تاریخ روح آزادی را از پایین ترین درجات خود با بالاترین مراحل مطلق آزادی می‌کشاند. گویا مسیر تاریخ با ماهیتی فرجام گرایانه به سوی زوال پیش زمینه‌های ذهنی خود–شیفتگی، و در نهایت پایان سلطه اجتماعی طی طریق می‌کند. این فرجام پایان نابرابری‌ها و گشودن آزادی مطلق برای همه آحاد بشری است.

هم بافتی اجتماعی[۱۲۵] نگرش انتقادی قدرتمندی را در پیش چشم باز می‌گشاید تا براساس آن بتوان اهمیت شناسایی تفاوت‌های هویتی را بهتر و بیشتر باز شناخت. از آنجایی که در این هم بافتی اجتماعی، کل روایت انسان از خویشتن خویش در بستری تاریخی قرار می‌گیرد، و با آن تحولی تصعیدی می‌یابد، روح تاریخی روایت می‌شود که از طریق آن انسان در "جهانی که می‌داند در آن فردی آزاد و تاریخی است"، خود را تصور می‌کند. این هم بافتی اجتماعی خودآگاهی، همراه با بازسازی تاریخ، و اهمیت مورد شناسایی قرار گرفتن، راه را برای درکی از هویت انسانی هموار می‌کند که فرجام گرایانه به سوی گسیختن از همه زنجیرهای اسارت خود–شیفتگی و تمایل به سلطه بر دیگران راه می‌سپارد. اینگونه خوانش و تفسیر از هویت است که رویکردی همادین و کل‌نگر[۱۲۶] را در مطالعه هویت اجتناب ناپذیر می‌سازد. در پرتو این تصور همادین از خویشتن اجتماعی، ذهنیت های خود–انگاشتی را در

[125] Contextualization
[126] Holist perspective

فعلیت اجتماعی خود به بین فاعلی تبدیل می‌سازد تا اطمینان به شکل‌گیری یک "ما"ی فرنودین در همه عرصه‌های حیات ظاهر شود. هم بافتی خود با جامعه، و به دنبال آن ذهنیت بین الاذهانی، فضایی از خود اجتماعی همپرسه ای ایجاد می‌کند که از طریق آن، و در یک مسیر بی قرار فرجام گرایانه تاریخ، دو خودآگاهی متضاد با هم پیوند می خورند تا بتوانند زندگی اجتماعی انسانی را براساس اصل آزادی تفسیر کنند. در این نگرش، مفهوم زندگی اجتماعی در واقع بیانگر یک وحدتی معنایی است که در آن تفاوت‌های هویتی دیگر در عالم خود محصور نمی‌مانند، بلکه به سوی اتحادی حرکت می‌کنند که در آن فرد گوهر وجودی جمع شناخته می‌شود. در این مسیر تکاملی تاریخی، همان ابعاد همادین در همه آحاد و اجزای زندگی اجتماعی تبلور می یابند. در زندگی اجتماعی، ارزش‌های جهان‌شمول مربوط به "ما" توضیح دهند ویژگی‌های "من" بوده، و توسط همه توسط همه کنشگران در گفتمان زندگی، شناسایی و فعلیت می‌یابد.

بر این اساس، هم بافتی اجتماعی راه را برای توضیحی از زندگی اخلاقی هموار می‌سازد که در آن ارزش عمل انجام شده توسط انسان‌ها از طریق پیوندهای اجتماعی میان فاعلی و فرنودین ارزیابی می‌شود. در زندگی اخلاقی، خودآگاهی تمایل خود برای شناخته شدن را وابسته به موضوع شناسایی منوط می‌سازد؛ یعنی شناسایی متقابل به دلیل فعلیت در حال تکاملی که فراتر از تمایل صرف برای به رسمیت شناختن خود است. بر این اساس، اگر ارزش عمل در زندگی اخلاقی به واسطه تمایلات اجتماعی و تاریخی مردم ارزیابی شود، صحت عمل آنرا را نیز باید با رجوع به همان ویژگی هم بافتی ارزیابی کرد. به عبارت دیگر، رفتار و عمل مردم زمانی قابل اطمینان می‌باشد که از جانب وظیفه ای جهان‌شمول مطابق با تاریخ حیات اخلاقی و نهادهای آن انجام شوند. در اینجا، هستی دیگر معنای وجودی مجرد را ندارد و ماهیت تجریدی آنها نیز نمی‌تواند اهمیتی داشته باشد مگر اینکه در مسیر فرنودین تکاملی اجتماعی شدن قرار گیرد.

اگر چنین نگرشی به مفهوم هویت در کانون توجه جامعه اخلاقی قرار گیرد، باید تمایل فرد به شناسایی متقابل نیز مورد تایید همگان قرار گیرد تا ضمیر خود-آگاه در درون خود و دیگری برای فهم و ادراک چگونگی وارد شده با یک "ما"ی فرنودین تلاش نماید. چنین تمایلی که هم سویه ای درونی دارد و هم سویه بیرونی آن متوجه دیگر آفریدگان خود-آگاه می‌باشد، لزوماً تمایل به شناسایی متقابل را نشان می‌دهد. البته این تمایل اختیاری و داوطلبانه نیست، بلکه بر یک ضرورت انجام شدن، یعنی نوعی بایستن اجتناب ناپذیر، استوار است. تأکید بر این بایستن به عنوان نقطه مرکزی زندگی اخلاقی در اندیشه‌های هگلی، ریشه‌های

خود را به فلسفه ارسطو درباره خودآگاهی مضاعف امتداد می‌دهد: "خودآگاهی تبدیل شدن به خودآگاهی واقعی است، اما در عین حال به دنبال خودآگاهی دیگری می‌گردد که حاضر است آنرا در تعاملی متقابل قرار دهد". (گادامر، ۱۹۷۶: ۱۵۶) براین اساس، می‌توان گفت که رسیدن به این تمایل خودآگاهانه مستلزم درک خویشتن خویش به عنوان جزئی در یک کل بزرگتر است. این کل بزرگتر همه انسان به معنی عام کلمه، و یا به تعبیر هردر مردم، و همچنین کلیت تاریخ تکامل خود-آگاهی را شامل می‌شود. این کل که فرد در آن جزء می‌باشد، و در عین حال روح کل را در بر می‌گیرد، در دیدگاه هگل به معنی کلیت مکانی نیست، بلکه تاریخ دستیابی به خود-آگاهی خود تعیین کننده به عنوان نیروی محرکه تاریخ می‌باشد. در این نگرش بخوبی نقش محوری انسان و اراده آزادانه او برای ایجاد دگرگونی‌هایی که به گونه‌ای فرنودین در غایت تاریخ به آزادی مطلق می انجامد، کاملا آشکار است. در واقع، در این نگرش به زندگی اخلاقی که از طریق شناسایی متقابل تسهیل می‌شود، فرد نه از طریق تمایل صرف و یکسویه به رسمیت شناختن خود، بلکه بواسطه اراده‌ای برای شناسایی دیگر موجودات خود-آگاه، خود را بازیافته و تعریف و تعیین می‌نماید. به این معنا که از طریق تبدیل فرآیند متحول شدن فرنودین به بینشی تاریخی و کل‌گرا از زندگی اخلاقی، خویشتن خویش حاصل شده و کاملاً به فعلیت می‌رسد. به عبارت دیگر، تنها در درون زندگی اخلاقی است که فرد به یک مشارکت واقعی و مؤثر، و یا شهروند زندگی اجتماعی تبدیل می‌شود. علاوه بر این، از طریق هنجارهای بین الاذهانی، رویه های جمعی، و نهادهای زندگی اخلاقی است که فرد می‌تواند غایت جهان‌شمول ماهوی خود، یعنی مسیر رهایی از خودشیفتگی را تعیین کند. این ویژگی ماهوی همه ذوات خود-آگاه دیگری است که آنان نیز متقابلاً در همان مسیر نهایی فرجام گرایانه برای رسیدن به آزادی مطلق خود را قرار می دهند.

پس از تثبیت فرنودین و بین فاعلی بودن هستن و بودن خویش از طریق شناسایی متقابل، نقطه نظر انتقادی تکمیلی و منسجم دیگری هم به بحث کشیده می‌شود که به موجب آن می‌توان داعیه اعتبار خود-انگاشتی و بریده از متن نظام‌های اخلاقی جهان‌شمول که بر بی طرفی در قضاوت اخلاقی اصرار دارند، را مورد تردید قرار داد. از آنجایی که چنین نقدی می‌تواند نقش محوری شناسایی متقابل را به عنوان معیاری برای یک زندگی اخلاقی روشنتر کند، اهمیت آن را باید با تفصیل بیشتری توضیح داد. این نقد علیه ناکامی نظام اخلاق جهان‌شمول صوری است که داعیه‌های خود را بر مفهومی خود بودن انتزاعی و بریده از متن آغاز می‌کند. در این نظریه اخلاقی قضاوت در باره رفتارها می بایست از متون واقعی زندگی که از حیطه ای به گستره دیگر تغییر می‌کند، رها ساخت تا بتوان به اصولی عام و مجرد برای

رفتار صحیح دست یافت. برای توضیح نقد یک چنین نظام اخلاقی می‌بایست بار دیگر به *پدیدارشناسی روح* باز گردیم، جایی که هگل اولین نگرش از زندگی اخلاقی نظریه خود را پایه گذاری می‌کند. در اینجا نقد هگل در قبال نظریه اخلاق کانتی درباره برهان پیشینی آغاز می‌شود که جدای از هر نوع تجربه ای می‌تواند دانش مربوط به قضاوت در باره رفتار ها را تعیین نماید. همانگونه که در جلد چهارم این مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری توضیح داده شد، برای کانت نظام اخلاقی باید از معیارهای مبتنی بر تجربه حسی جهان پدیداری رهایی یابد تا بتواند عقلانیتی عام و جهان‌شمول که برای همه ذوات خردمند قابل درک و احترام باشد، برای قضاوت اخلاقی فراهم آورد. به همین دلیل، کانت فرمول معروف اوامر بدیهی "با دیگران آنگونه رفتار کن که انتظار داری با تو رفتار کنند" را به عنوان پایه و معیار مشروعیت قضاوت اخلاقی در نظر می‌گیرد. این فرمول در عین حال شالوده‌های اصل انسانیت را بنیاد می‌نهد که امروزه منبع الهام گفتمان حقوق بشر می‌باشد. به نظر کانت، اصل انسانیت چالشگر اصلی نگرش‌ها و رفتارهای غیر انسانی به دیگران و نظریه‌های برتری طلبی و تمامیت خواهی است که اغلب زیر عنوان باورها و یا ارزش‌های فرهنگی توجیه می‌شوند. بنابراین، کانت می‌خواهد با مجزا ساختن قضاوت پیرامون رفتارها از دنیای اجتماعی که در آن ارزش‌های گروه‌های مختلف ممکن است مانع از شکوفایی انسانی بشوند، نظامی اخلاقی را بنیانگذاری کند که مورد قبول همگان، و به عبارت بهتر جهان‌شمول باشد. در نقد این نظام اخلاقی صوری، هگل عدم امکان جدایی دانش از شرایط معرفت و فرآیندهایی که از طریق آن دانش توسط متفکران به دست می‌آید، را به چالش می‌کشد. از نظر او، دستیابی واقعی به معرفت بطور عام، و معرفت اخلاقی به طور خاص، از تعاملات فرنودین و در عین حال هم نهادین اجتماعی خود–آگاهی و در مسیر و مرکز فعالیتهای مربوط به شناسایی متقابل انسان واقعی و تاریخی ناشی می‌شود. در واقع، هگل نقد خود را از نظام اخلاقی جهان‌شمول کانتی و نارسایی‌ها آن در *فلسفه حقوق* آغاز کرده و توصیه او این است که نگرش اخلاقی انتزاعی[127] و بریده از متن با رویکرد مبتنی بر جامعه اخلاقی[128] جایگزین شود. به نظر او، آنگونه که در فصل ششم پدیدار شناسی از منظر روانشناسانه توضیح داده است، نگرش اخلاقی انتزاعی و بریده از متن واقعی زندگی و حیات مردم از هر نوع محتوایی خالی بوده و بی‌اثر می‌باشد.

براساس این نقد، هگل به سمت توضیح رویکرد خویش در باره زندگی اخلاقی حرکت کرده و استدلال می‌کند که "از آنجایی که اخلاق چیزی مطلق است، این موضع اخلاق نیست و

---

[127] *Moralitat*
[128] *Sittlichkeit*

اخلاقی در آن وجود ندارد". (۴۳) با توجه به این واقعیت که قانون اخلاقی جهان‌شمول ماهیتی انتزاعی دارد و از واقعیات زندگی انسان بیگانه می‌باشد، و در عین حال نمی‌تواند به وحدتی معنا دار با دیگرانی که متفاوت هستند دست یابد، قادر به ایجاد وحدتی معنوی که زندگی اجتماعی و قلروهای آنرا در بر بگیرد نیست. این نظام اخلاقی نمی‌تواند رابطه برساخت گرای میان فراتر و فروتر را توضیح داده و آنرا به حیطه ای فرنودین بکشاند که در آن وحدتی معنایی میان این دو شکل بگیرد. بنابراین، قانون اخلاقی جهان‌شمول انتزاعی بی محتوی، صامت، و خالی از پیامی رهایی بخش می‌باشد. هگل استدلال می‌کند: "برای ما، و یا فی نفسه، امر جهان‌شمول بودن به‌عنوان یک اصل، جوهر اصلی ادراک و دریافت می‌باشد، و در این انتزاع، هر دو مقام و آهنگی متمایز (ما و فی نفسه) شامل ادراکات و آنچه ادراک می‌شود، می‌باشد". (۱۱۱) مشکل این است که در این نگرش اخلاقی همه چیز در حالت تجرید باقی می‌ماند. در حالی که اخلاق باید ماهیتی بین الاذهانی داشته و بتواند در پرتو تحولات اجتماعی و توسط همه کسانی که در زندگی اخلاقی حضور دارند، ادراک شده و پذیرفته شود.

این سرمشق قانون اخلاقی که با واسطه واقعیات اجتماعی در پیوند بوده، و از زندگی تاریخی مردم ناشی می‌شود، بر شالوده تاریخ ساخته شده اجتماعی "ما" که متشکل از "من" و "دیگری مانند من" است، قرار گرفته و مفهوم پیدا می‌کند. در واقع روح تاریخ "من" ها را از چارچوبه خود-شیفته خویش رها ساخته و آنها در پیوند با همه "من"هایی قرار می‌دهد که از طریق شناسایی متقابل یکدیگر می خواهند یک "ما"ی فراگیر بین الاذهانی و فرنودین بشوند. این نگرش از زندگی اخلاقی به طور جهان‌شمول می‌تواند پذیرفته شود، زیرا "روایتی است که خود را آنطور که هست برساخت نموده و به همین دلیل ویژگی تعلق پذیری دارد". (۴۸۸) در این روایت از ادراک خویشتن خویش هم بافتی، تمایلات و اقدامات افراد باید با رجوع به هنجارها، شیوه‌ها، و نهادهایی که به صورت فرنودین و برهانی ساخته شده‌اند و همه بر آن توافق دارند، ارزیابی شوند. در واقع، تمایل فرد باید از طریق شرایطی که توسط رابطه درهم تنیده جهان‌شمولی بودن وظیفه اخلاقی و خاص بودن تمایل فردی به عنوان یک عامل مستقل عقلایی تعیین می‌شود، مورد قضاوت قرار گیرد. چنین قضاوتی تنها می‌تواند توسط یک ضمیر خود-آگاه جهان‌شمول که به طور فرنودین و برهانی در تجارب جهان‌شمول خود را قرار داده است، انجام شود. به این ترتیب، دیدگاه آن فرد از زندگی اخلاقی مستلزم شکلی از گفتمان است که در آن افراد دائماً در حال تغییر هستند تا به عنوان "من"های انفرادی در بند خود-شیفتگی، به عنوان "ما" و "ما"یی که "من" است تبدیل شوند.

نکته غالب در این ترجمان هم بافتی از زندگی اخلاقی این است که جداسازی وظیفه جهان‌شمول از ویژگی‌های تمایلات فردی، همانند این است که باعث خاص شدن خود وظیفه جهان‌شمول می‌شود. منظور از این گزاره این است که تمایلات، اعمال و وظایف فردی به خودی خود ویژگی‌های واقعی شخصیت می‌باشند، بنابراین نمی‌توان آنها را هویت تاریخی افراد و تفاوت‌های آنها انتزاع کرد. اگر اعمال و وظایف فرد به عنوان تجریدی از زندگی واقعی تصور شود، مفهوم جهان‌شمولی خود را از دست خواهد داد. در نقطه مقابل، هنگامی که رابطه فرنودین بین اخلاق جهان‌شمول و منش های خاص در نظر گرفته می‌شود، روایتی غایت شناختی از زندگی اخلاقی آشکار می‌گردد که به طور مداوم آگاهی فرد را نسبت به وظیفه اخلاقی خویش افزایش می‌دهد. در جریان این فرآیند فرنودین در جهت هم بافتی اجتماعی، به گفته هگل، شخصیت در یک روند دائمی از دست دادن خودآگاهی فارغ از دیگران و بازیابی خویش در خود–آگاهی برآمده از شناسایی متقابل ترسیم می‌شود. "خودآگاهی برای خودآگاهی وجود دارد. فقط این در واقع خودآگاهی است. زیرا تنها از این طریق است که وحدت خود در غیر بودنش برایش آشکار می‌شود". (۱۷۷) از درون همین ترسیم خویش بودن خویش و بازتاب اجتماعی آن است که تأثیر فرنودین و برهانی وظایف جهان‌شمول و تمایلات شخصی برای تاریخ رهایی اندیشه از همه موانعی که بر سر راه آزادی قرار دارند، و همچنین اخلاق سیاسی آشکار می‌شود. مهمترین نمونه این تأثیرات، آرمان شناخت ناشی از فرآیند برهانی کشف ویژگی‌های خاص خود در انجام وظایف اخلاقی مربوط با آن است. چنین توصیفی از هویت ما را بر می انگیزد تا به بحث منبع درونی – اصالت روسوئی – برگردیم و تأیید کنیم که چگونه انسان در انجام وظایف اخلاقی خود، خویشتن خویش را در دیگری می‌یابد. "این ذات ساده‌ای است که در حرکت خود زندگی، به این عنوان ساده، برای خود وجود ندارد. برعکس، و در نتیجه، زندگی به چیزی غیر از خود اشاره می‌کند، یعنی به آگاهی، که برای آن زندگی به عنوان وحدت، یا به عنوان منطق وجود دارد". (۱۷۲)

افزون براین، نقد قانون اخلاقی جهان‌شمول ذهنیت را به کاوش در ابعاد مهم دیگری از تصدیق شناسایی تفاوت‌های هویتی در زندگی اخلاقی سوق می‌دهد. این جنبه به غایت مهم شناسایی متقابل، در پرتو تحلیل عقل عملی به عنوان انگیزه نهفته در قانون اخلاقی جهان‌شمول به صحنه می‌آید. در حقیقت عقل عملی از اعتقادات فردی سرچشمه می‌گیرد، و سپس راه خود را در متن و کانون مرکزی تعاملات اجتماعی باز می‌گشاید. از این روی، می‌توان تصدیق کرد که تمایلات عقلائی برآمده از اراده آزاد فاعل اخلاقی از درون وجدان اخلاقی او سرچشمه می‌گیرد، و به این طریق او را در سمت و سوی یافتن خویش در شناسایی متقابل با دیگران هدایت می‌نماید. بنابراین، عقل عملی باید حتی به طور طبیعی فراتر از

تلاش برای تطبیق قانون جهان‌شمول وظیفه و خاص بودن تمایلات فردی با یکدیگر گسترش یابد تا بتواند آن وحدت معنایی مورد نظر مندرج در فرآیند فرآیند فرنودین "ما" شدنی که "من" می‌باشد را تامین نماید. دلیل این گزاره این است که در تطبیق این دو مفهوم متضاد، ممکن است تعارض میان اراده ها به وجود آید، و در نتیجه راه را برای شکل‌گیری "ما"ی مورد نظر مسدود نماید. به عبارت روشنتر، تمایلات فردی که محصولات بی‌واسطه خودآگاهی هستند، شخص را به عنوان مؤلفه اصلی زنده زندگی اخلاقی معرفی می‌کنند، و سپس جمع این اشخاص را موضوع اخلاق جهان‌شمول در نظر می‌گیرند. اما باید در نظر داشت که حیات اخلاقی، یعنی قلمرو وظیفه معنوی ذوات خود–آگاه، چیزی بیش از انباشتگی صرف اجزای آن است که از طریق قراردادی، در کنار هم قرار می‌گیرند تا روابط اجتماعی را شکل دهند. عضویت بسامان ذوات خود–آگاه در مسیر زندگی اخلاقی از طریق گذار از خودآگاهی صرف به خودآگاهی متقابل مضاعف که به شخص این توانایی را می‌دهد که هم به خویشتن خویش و هم برای خویش خود–آگاهی باشد.

> در ذات مورد نظر ما در اینجا، فردیت به معنای خودآگاهی به طور کلی است، نه آگاهی حدوثی. بنابراین، در این عزم، جوهر اخلاقی جوهری بالفعل است، روح مطلقی که در کثرت آگاهی موجود تحقق یافته است. (۴۴۷)

حال اگر خودآگاهی از طریق یک فرآیند فرنودین و آگاهی بی‌واسطه برای خود به سوی آگاهی از خود در دیگری تغییر یابد، یک ویژگی جهان‌شمول به اعمالی که توسط خود فرد صورت می‌گیرد، اعطا می‌شود. این جهان‌شمول بودن از ذات برهانی بودن ضروری خودآگاهی متقابل در زندگی اخلاقی ذوات زنده سرچشمه می‌گیرد. در حقیقت، زندگی اخلاقی از نقطه نظر خودآگاهی در عنصر حیاتی تفاوت‌های هویتی نهفته است. به این معنی که هر موجود خود–آگاه در دیگری فقط شکل خاصی از زندگی را می بیند، و ممکن است به این نتیجه برسد که در این موقعیت، هر یک فقط به خود یقین دارد نه دیگری. اما برای پیدا کردن یقین به دیگری در همان یقین خود، مبارزه ای را در درون خود آغاز می‌کند که در نهایت آن دو یقین را در درون یکدیگر همگرا می‌سازد. زیرا "آنها همچنین مایلند که به عنوان ذات خودآگاهی شناخته شوند... این اشتیاق به رسمیت شناختن به نوبه خود مستلزم شناخت خود–آگاهی دیگری است". (هاپیولایت، ۱۹۷۴:۱۶۹) از این روی، وظیفه اخلاقی به یک اخلاق

مصمم و ذاتاً تحت فرمان[129] خود جهان‌شمول تبدیل می‌شود که در بین همه انسان‌ها مشترک است. اجرای این اخلاق با کثرت خودآگاهی موجود، به تحقق روح مطلق می انجامد. یک چنین اخلاقی "برای آگاهی ای که حقیقتی جهان‌شمول است، و برای خود و در درون خود قرار دارد" مصمم می‌باشد. (۴۳۸) خودآگاهی همواره جهان‌شمول بودن خود را به در برگیری خود-آگاه دیگری در درون خود ارزیابی می‌کند، بدون اینکه به هیچ عنصر بیرونی برای این در بگیری نیازی باشد. "برای خودآگاهی، دانش آن خود جوهر[130] است. این جوهر به همان اندازه که به طور مطلق در یک وحدت غیر قابل تقسیم واسطه می‌باشد، برای آن ضرورتی فوری دارد. همانند آگاهی اخلاقی که وظیفه خود را می‌داند و آن را انجام می‌دهد". (۹۷) از این منظر، وظیفه اخلاقی جهان‌شمول، که مبتنی بر بیان و توجیح صرفاً خودآگاهی می‌باشد، از حقیقت جوهره خود انتزاعی خویش به سوی حقیقت بین الاذهانی اجتماعی سیر می‌کند تا در مسیر فرجام گرایانه خود راه را برای روح تاریخ، یعنی آزادی مطلق، هموار نماید.

اگر بخواهیم این موضوع را به بیانی روشنتر توضیح دهیم، باید دقت داشته باشیم که خودآگاهی می‌بایست ضمیر خود-آگاه دیگری را بیابد، با او در فرآیندی فرنودین در اتحادی معنوی همگرا شود، تا بتواند به حقیقت خویش دست یابد. این بایستن، که در ذات خود یک فرمان اخلاقی است، خودآگاهی را برای بیرون رفتن از خویش، و در عین حال ماندن در خویش هدایت می‌کند. یک چنین پویایی برهانی "من"ی که "ما"ست، و "ما"یی که "من" است، از طریق فرآیند فرنودین و برهانی شناسایی متقابل بین آگاهی در خود و خارج از خود صورت می‌پذیرد. در این شناسایی متقابل، دیگری همچنان همان خود است، اما این خود به عنوان دیگری ظاهر می‌شود. این مفهوم سازی از خویش، پیدایش پدیدارشناختی وحدت معنوی را باعث می‌شود که در آن خودآگاهی ها به واسطه تمایل داشتن به شناسایی متقابل یکدیگر متحد می‌شوند. شناسایی متقابل همچنین این وظیفه را به عهده می‌گیرد تا تضاد های اجتناب ناپذیر میان وظایف برآمده از اخلاقی جهان‌شمول و تمایلات فردی را در آشتی قرار داده، و به فرد اجازه دهد در یک زندگی اخلاقی که حوزه وحدت معنوی است به وظیفه خود عمل کند. از منظر شناسایی متقابل، خودآگاهی به عنوان ذاتی بدون واسطه تصور نمی‌شود، بلکه به عنوان ضمیر خود-آگاهی در نظر گرفته می‌شود که دائماً در یک زمینه اجتماعی پویا با خود-آگاه دیگری رابطه متقابل شناسایی برقرار می‌سازد. در این دیدگاه شناسایی متقابل، تفاوت‌های هویتی به طور کامل مورد شناسایی متقابل قرار گرفته، از این روی امکان شکل‌گیری جامعه آزاد یا روح تاریخ را فراهم می‌آورد.

---

[129] A universal self-commanding ethics
[130] Substance

به عنوان جمع بندی، مفهوم شناسایی ریشه‌های خود را در اندیشه‌های میانه دوران مدرن امتداد می‌دهد که در آن عقلانیت انتزاعی و مبتنی بر اصالت سود دوران روشنگری مورد انتقاد شدید قرار گرفت. بر خلاف این نظریه که فرد انسانی یک ذات صوری می‌باشد که از هر گونه هم بافتی با جامعه، و علائق طبیعی خویش، جدا شده است، گروهی از فیلسوفان این نظریه را ارائه نمودند که فرد انسانی یک مفهوم با واسطه تاریخی است. بنابراین باید در چارچوب افق تاریخی و معنایی که او خود را باز می‌یابد، و سپس در جامعه صاحب حق و مسئولیت‌هایی می‌شود، به تصویر کشیده شود. ویکو، روسو، هردر و هگل متفکران برجسته‌ای هستند که این روایت از هویت انسانی را به تصویر کشیدند. ویکو اولین کسی بود که روایت برساخت‌گرایانه ای از جهان اجتماعی ارائه کرد که در آن چهره انسان و اندیشه‌های او تجسم می‌یابد. در این نگرش برساخت‌گرایانه، از آنجایی که الگوهای زندگی متفاوت شکل گرفته و ساخته می‌شوند، و افراد نیز خود را در پرتو این شرایط اجتماعی به گونه‌ای متفاوت درک می‌کنند، احساس خود بودن و نیز هویت آنان متفاوت می‌باشد. روسو به اصالت‌های فرد بودن مراجعه کرده، و آنرا مبنای شکل‌گیری هویت‌های متفاوت قرار می‌دهد. به نظر او، هر فردی مسیر اصیل خود را برای زندگی کامل دنبال می‌کند، از این رو با دیگران متفاوت است. هردر با اتخاذ نظریه‌ای جامع تر و فرهنگی تر، دیدگاه خود را توسعه می‌دهد و از دیدگاهی که منحصر به فرد بودن افراد و گروه‌ها به عنوان هویت‌های ساخته شده در گذر زمان و بافت‌های اجتماعی و فرهنگی حمایت می‌کند.

هگل یک گام فراتر برداشته و اهمیت جدایی ناپذیر شناسایی متقابل برای شکل‌گیری احساس خویشتن خویش مطرح می‌سازد. در دیدگاه او، یافتن خویشتن خویش از طریق فرآیند فرنودین و برهانی شناسایی متقابل به وجود آمده، و در نتیجه به انسانی شدن روابط اجتماعی نیز یاری می رساند. این نظریه هویتی مفهوم زندگی اخلاقی در تصدیق برابری تفاوت‌ها جستجو کرده، و از این روی، پیوندهای اجتماعی را به واسطه شناسایی متقابل برابری تفاوت‌های هویتی توضیح می‌دهد. این نگرش تأمل برانگیز فلسفی، بحث‌های معاصری را در میان نظریه‌پردازان شناسایی برابری هویت‌ها بوجود آورده است. چارلز تیلور، اکسل هونت، و نانسی فریزر از جمله مشهورترین این نظریه پردازان موضوعات هویتی معاصر می‌باشند که نظریه‌های خود را به طور کلی بر مفهوم تاریخی هویت قرار داده‌اند.

فصل چهارم

تفاوت‌های هویتی و امنیت انسان

چکیده

مفهوم "امنیت انسانی" و موضوعات مرتبط با سیاست‌گذاری‌های مدیریت کننده "تفاوت‌های هویتی و فرهنگی" در دو حوزه مطالعاتی و علمی نوظهور شامل رهیافتهای حقوق بشر-محور در امنیت و سیاست بین‌الملل و همچنین فلسفه سیاسی و اجتماعی قرار گرفته‌اند. در نگاه اول به نظر می‌رسد که این حوزه های مطالعاتی با یکدیگر ارتباط مستقیمی ندارند. این ارتباط بویژه هنگامی بیشتر پیچیده به نظر می رسند که حقوق بشر با امنیت و سیاست بین‌المللی ارتباط یافته و سپس مبانی توضیح آن در فلسفه سیاسی و اجتماعی جستجو شود. مورد اول، یعنی امنیت انسانی، اساس برای توصیف پیچیدگی تهدیدات مرتبط با امنیت شخصی و نیز جمعی مورد بحث قرار گرفته است. به‌عنوان یک رویکرد مردم-محور به امنیت، این نگرش دارای اهمیت هنجاری کاملاً کاربردی بوده و در اصل تأیید می‌کند که حفاظت از افراد و جوامع انسانی در برابر تهدیدهای خشونت‌آمیز نسبت به حقوق انسان‌ها، امنیت شخصی آنان، یا هر نوع خطری برای جانشان، بهترین و موثرترین راه تضمین‌کننده برای صلح و ثبات پایدار است. به همین دلیل دکترین امنیت انسانی به عنوان رهیافتی حقوق-بشر محور در مطالعات امنیت و سیاست بین‌الملل به حساب می‌آید. این دکترین با تاکید بر امنیت انسانی از طریق محافظت از حقوق ذاتی همه مردم، رویکردی نسبت به یک برنامه امنیتی فراگیر مردم-محور و عملی را پیشنهاد می‌کند که به موجب آن دولت ها مسئولیت اصلی را برای محافظت از افراد، گروه‌ها، و جوامع آسیب به عهده می‌گیرند. اقدامات عملی مربوط به

امنیت انسانی در برگیرنده مداخله بشردوستانه، حفظ صلح، ایجاد فضای صلح در شرایط پس از مناقشات، و مدیریت حقوق بشر-محور درگیریها و نیز پیشگیری آنها می‌باشد. از آنجاییکه به رسمیت شناختن تفاوت‌های هویتی و فرهنگی به عنوان نیازی حیاتی برای تعریف هویت انسانی اجتناب ناپذیر می‌باشد، پیوند بخشیدن این شناسایی با مفهوم امنیت انسانی، این دکترین را با ملاحظات عمیق اخلاقی همراه می‌سازد. در حقیقت، مفهوم امنیت انسانی این دکترین را با گفتمان "ما" همه انسان‌ها پیوند بخشیده، و بویژه به دلیل شرایط جهانی شدن، که به موجب آن روابط بین دولت‌ها و مردم در سطح جهانی به هم مرتبط شده‌اند، نگرش کاملا نوین و کاربردی را برای حل و فصل موضوعات پیچیده در اختیار جامعه جهانی قرار داده است. از اینروی، گفتمان "ما" مردم و همه گروه‌ها و ملت‌ها، نه تنها از حقوق ذاتی بشر سرچشمه می‌گیرد، شیوه مناسب و موثری برای پیشبرد و اجرای آن نیز فراهم می‌آورد. و از آنجاییکه در اصل مفهوم "ما" با ویژگی‌های هویتی و فرهنگی می‌آمیزد، دکترین امنیت انسانی رابطه مستقیم و متقابلاً تقویت کننده‌ای با شناسایی برابری آن تفاوت‌ها برقرار می‌سازد.

در پرتو این توضیحات است که نیاز مبرم برای تامین حقوق و امنیت انسانی به عنوان نگرشی نوین در حل معضلات امنیتی، خواه در سطح امنیت فردی و خواه امنیت گروهی و ملی، هم به لحاظ نظری و هم کاربردی، با موضوعات هویتی پیوند برقرار می‌سازد. درحقیقت، دکترین امنیت انسانی، حقوق بشر، و موضوعات هویتی عمیقا مرتبط با یکدیگر و جدا نشدنی هستند. اگر امنیت انسانی به معنای مصون ماندن مردم از تهدیدات خشونت‌آمیز می‌باشد، عدم به رسمیت شناختن هویت‌های مختلف نشان‌دهنده بالاترین و خطرناکترین موارد نقض حیثیت و حقوق فردی همه انسان‌ها و گروههای باید به حساب آید. منظور این است که عدم تمایل به شناخت احساس هویت متفاوت داشتن، هرنوع نگرش به حقوق بشر را از ریشه و اساس مختل ساخته و گفتمانی سلطه جویانه را به وجود می‌آورد که براساس آن هر فردی که خودی متصور نمی‌شود، به‌عنوان موجودی پست‌تر تلقی شده و از دایره شمول گفتمان اجتماعی دفع می‌شود. این امر به زندگی او آسیب‌های غیرقابل جبران وارد آورده و زندگی و حیات او را مخدوش می‌سازد. زمانی که کرامت انسانی و ویژگی‌های مرتبط با آن مانند آزادی داشتن هویت‌های متنوع و وابستگی‌های فرهنگی نادیده گرفته می‌شود، شدیدترین و ناعادلانه ترین شکل ممکن عدم امنیت برای آنهایی که متفاوت متصور می‌شوند، اتفاق می‌افتد. و این عدم به رسمیت شناختن دیگرانی که به لحاظ هویتی و فرهنگی متفاوت تصور می‌شوند، در حادترین شرایط ممکن، تحقیر، سرکوب، طرد، نابودی، و حتی پاکسازی قومی را به دنبال می‌آورد. این تجربه‌ای است که در تاریخ گذشته به ویژه حوادث غم انگیز اخیر در بالکان و

روآندا تجربه شده است. به همین دلیل است که بسیاری از نظریه‌های اجتماعی و سیاسی معاصر بر موضوعات هویتی و چگونگی شناسایی تفاوت‌ها پرداخته‌اند. علاوه براین، این نظریه‌ها یادآوری می نمایند که انکار برابری هویت‌های متفاوت، نه تنها انکار حقوق ذاتی انسان‌هاست، از همه مهمتر به عنوان یکی از دلایل شکل‌گیری بی عدالتی‌های اجتماعی، زمینه‌ها را برای شورش، درگیری، جنگ‌های داخلی که هزینه‌های زیادی به مردم وارد می آورند، منجر می‌شود. بنابراین، پرسش اصلی که به ذهن می‌رسد این است که اولا به چه دلیل عدم شناسایی برابری هویت‌های متفاوت به معنی عدم امنیت انسانی است، و ثانیا و چرا رویکرد امنیت انسانی باید موضوع شناسایی برابری هویتی را به عنوان فرض اصلی خود در نظر بگیرد؟

در این فصل کوتاه پس از شرحی مختصر از پیشینه شکل‌گیری مفهوم امنیت، جنبه‌های تعریفی آن مفهوم مورد بحث قرار می‌گیرد. سپس موضوع همبستگی نیاز انسان به هویت داشتن و شناخت آن به عنوان فرضیه مرکزی رویکرد امنیت انسانی توضیح داده خواهد شد. در نهایت، به اختصار این نتیجه به اشتراک گذاشته می‌شود سیاست‌های شناسایی تفاوت‌های هویتی بهعنوان یک حق بشری، مکمل ضروری تامین امنیت انسانی می‌باشد.

کلید واژگان

امنیت انسانی، سیاست‌گذاری انسان محور، لیبرالیسم، تعهدات اخلاقی، محورهای جهانی، نیروهای مرکز گریز، عقلانیت وستفالیایی

طرح موضوع: امنیت انسانی - رویکرد مردم محور

مفهوم امنیت انسانی ریشه در جنبش فکری قرن هفدهم و هجدهم دارد، یعنی زمانی که گروهی از فلاسفه همه توان خود را بکار گرفتند تا با ایمان خویش بر کرامت و آزادی انسانی، زمینه‌های شکل‌گیری جهانی صلح آمیز را از تشویق به ایجاد دولت های دموکراتیک فراهم آورند. امانوئل کانت کرامت انسان‌ها را به دلیل ظرفیت عقلانی انسان برای تشخیص خیر از شر مورد توجه قرار داده (کانت، ۱۹۹۷: ۲) و بر این اساس آزادی را بالاترین ویژگی ارادی همه موجودات عاقل می‌داند. بدون استثنا انسان‌ها به عنوان یک موجوداتی عاقل، از *فرمان اراده* آزاد خویش پیروی می‌کند. این پیروی نه تنها او را در مسیر صحیح انسانی قرار می‌دهد، بلکه بازگو کننده شخصیت درونی و ارزش غیرقابل کاهش انسان نیز می‌باشد. در حقیقت،

این ارزش بیشتر از یک فرمان اخلاقی در درون ناشی می‌شود. یعنی نوعی *بایستن اخلاقی* که او را در مرکز عضویت در یک جهان معقول ضروری قرار می‌دهد. (۵۹) در این نگرش، فرمان/بایستن اخلاق، مطلق بودن اصل انسانیت را مشخص می‌کند و انسان را به بالاترین مرحله حیات خویش به عنوان عضوی از اتحاد نظام‌مند خانواده آفریدگان عقلانی است سوق می‌دهد. (۴۱) در این بالاترین افتخار بودن در میان خانواده بشری، انسان هم به عنوان قانونگذار، هم موضوع قانون، و هم مجری قانون، هر نوع خیری ممکنی را که موجبات ارتقای او را فراهم می‌آورد با همنوعان خود به اشتراک گذاشته و همواره ار این امر مهم اخلاقی حساس باقی می‌ماند.

کانت با تکیه بر ارزش‌های اخلاقی خانواده جهان‌شمول انسان‌های مستقل عقلایی که از فرمان مطلق اخلاق پیروی می‌کنند، امور داخلی را با نظم بین‌الملل پیوند داده و استدلال می‌کند که نظم جهانی صلح‌آمیز از طریق تشکیل فدراسیون دولت‌های دموکراتیک حاصل می‌شود که هر یک از آنها براساس دنبال احترام به کرامت و آزادی شهروندان خود بوجود آمده‌اند. این انسان‌های مستقل عقلایی که براساس معیارهای مرتبط با آزادی در روابط صلح آمیز با یکدیگر در جوامع دموکراتیک زندگی می‌کنند، این واقعیت را آشکار می‌سازند که تنها راه رسیدن به زندگی صلح آمیز جهانی همانا برقراری ارزش‌های دموکراتیک می‌باشد. اینان ارزش‌های دمکراتیک را در قوانین اساسی خود که ماهیتی جمهوری مستتر ساخته، و به این وسیله آزادی همه اعضای جامعه خویش و وفاداری همگان به یک قانون مشترک واحد براساس برابری همه شهروندان را تامین می‌کنند. از طرح فکری او این نتیجه استنباط می‌شود که آزادی افراد یک اصل جهان‌شمول است که همه باید از نظر اخلاقی به احترام و اجرای آن متعهد باشند. دامنه این اصل جهان‌شمول از مرزهای جغرافیایی فراتر می‌رود و به هنجار جهان وطنی حاکم بر نوع بشر تبدیل می‌شود تا بتواند صلح واقعی و پایداری را برای همه اعضای خانواده بشری به ارمغان آورد. با این حال، کانت در شرایط زمانی خویش نتوانست توضیح دهد که آیا مردمان جوامع لیبرال که خود از اینگونه ارزش‌های لیبرال برخوردار می‌باشد، می‌توانند برای ارتقای حقوق بشر و دموکراسی سازی در سطح بین‌المللی تلاش کنند یا خیر. و یا به عنوان مثال، کانت مفهوم مداخله بشردوستانه را به عنوان یک طرح حمایتی برای مردمی که حقوق اساسی آنها به طور سیستماتیک نقض می‌شود، نمی‌تواند در آرای خود توضیح دهد.

ابعاد اصل انسانیت فلسفی کانت توسط متفکران لیبرال مانند جان استوارت میل، که ممکن است مداخله برای تعیین سرنوشت خود را تأیید کند، به دامنه بین‌المللی گسترش یافته است.

برای میل، نادیده گرفتن تعهدات اخلاقی در قبال دیگرانی که حقوق و حرمت و شان آنها در برابر استبداد سیاسی پایمال شده است وظیفه‌ای است که نمی‌تواند نادیده گرفت. (میل، ۱۹۳۹: ۹۵۲) تفسیر مورد بازبینی شده نگرش لیبرال از اصل انسانیت، توسط متفکران معاصر مورد بحث قرار گرفته است. به عنوان مثال، جان گری معتقد است که اصل جهان‌شمول بشریت باید در زمینه‌های تاریخی درک شود که در آن این اصل شکل گرفته و تکامل یافته است. او تمایزی بین لیبرالیسم نظری و لیبرالیسم عینی را پیشنهاد کرده و توضیح می‌دهد که از نقطه نظر درک تاریخی ابعاد رهایی بخش خود، لیبرالیسم عینی درک واقع بینانه‌تری را شرایط ارائه می‌دهد زیرا توانسته است در سطوح مختلف ملی و یا بین‌المللی حضور خود را توضیح دهد. (گری، ۹۹۹۳: ۲۹۱) این نگرش به فلسفه رهایی بخش لیبرالیسم را نمی‌توان ضرورتا جهان‌شمول تصور کرد. اما می‌تواند الگویی را نشان دهد که به موجب آن انسان‌ها را دارای این حق می‌داند تا فلسفه و اشکال متفاوتی برای زندگی خود بطور آزادانه انتخاب کرده و از طریق تلاش برای تحقق آنها ماهیت انسانی خود را توسعه بخشیده و به شکوفایی برسانند. عقیده مشابهی را در سطح بین‌المللی مطرح ساخته و توضیح داد که همان وجه تمایز میان نگرش نظری و عملی به لیبرالیسم را ضروری می‌داند. به لحاظ نظری آرمان لیبرال، همانگونه که از واژه خوانده می‌شود، رهایی بخشی همه انسان‌هاست.

این رهایی نه تنها علیه بر فقر، نابرابری، و دیگر ابعاد مادی زندگی می‌باشد، بلکه شامل آزاد شدن از موانعی است که در اندیشه انسان‌ها راه را برای شکوفایی آنها مسدود ساخته است. به عنوان مثال باورهای مذهبی که مانع از اندیشیدن مستقل عقلایی می‌شوند و یا اعتقاد به جادو و سحر داشتن و یا همچنین بیسوادی و شستشوی مغزی همه موانعی هستند که راه را برای رهایی بخشی انسان مسدود می‌سازند. لیبرالیسم فلسفی یا نظری نوید اینگونه رهایی را می‌دهد. اما لیبرالیسم عملی و کاربردی کارزار واقعی برای مبارزه با نقض حقوق بشر، استبداد سیاسی، فقر و نابرابری را سازماندهی کرده و برای آن برنامه عملی پیشنهاد می کند. بنابراین، لیبرالیسم کاربردی فراتر از یک آرمان است بلکه می‌خواهد آن آرمان را برای تحقق بخشیدن از اصل کرامت انسانی به جنبه عمل بکشاند. حال هرگاه به تمایز دقت بیشتری به عمل آید، به خوبی معلوم می‌شود که لیبرال فلسفی می‌خواهد با نفی عناصر خارجی تاثیر گذار بر اراده انسانی، خواه موانع موجود بر سر راه اندیشه آزاد و خواه مانع عینی موجود در جامعه، ار رهایی بخشی را توضیح دهد. به همین جهت با هر نوع مداخله در امور انسان‌ها مخالفت می ورزد و فرد را به عنوان ملاک داوری مرجع همه تصمیم ها در نظر می گیرد. اما لیبرالیسم عملی از جامعه بین‌المللی می‌خواهد تا در جهت رهایی مردم ستم‌دیده به یاری آنان بشتابند. دقیقا در این ارتباط است که مداخله بشر دوستانه معنی پیدا می کند.

بنابراین جای تعجب نیست که تلاش برای درمان نقض سیستماتیک حقوق بشر، نابرابری، ظلم و سرکوب، و پاکسازی قومی پس از جنگ سرد از جنبه‌های آرمانی و فلسفی رهایی بخشی فراتر رفته و در پی ترسیم چهره جهانی برآمد که در آن جایی برای خشونت نسبت به مردم بی دفاع باقی نماند. درحقیقت، در حالیکه فلاسفه برجسته ای مانند کانت زمینه‌های فکری و فلسفی اصل انسانیت را به مدار اندیشه‌ها وارد ساختند، تحولات بعد از جنگ سرد تلاشی را برای محقق ساختن آن اندیشه‌های متعالی انسانی به عمل آورده و با طرح امنیت انسانی سعی کردند راهکارهای عملی و حقوقی برای اینگونه اهداف را تعیین و معرفی نمایند. این برای جلوگیری از انکار هویت افراد مختلف که منجر به نفرت، انتقام و جنون کشتار گسترده می‌شود، این راهکارها نه فقط باید نگرش‌های اخلاقی را تغییر دهد، بلکه می‌بایست ساز و کارهای متناسب عملی و حقوقی برای آنرا نیز تامین نماید. این تغییرات بنیادین هوای تازه‌ای به سیستم بین‌المللی دمید که در آن انسان در مقایسه با حاکمیت دولت جایگاهی فرعی داشت. در نتیجه موضوعات حاکمیتی کشور و عدم مداخله در امور داخلی آنان که از اصول اساسی نظم وستفالیایی بود، به تدریج اعتبار و اقتدار خود را از دست داد. در نقطه مقابل، تقاضا برای تغییر در ماهیت کشورهایی که نقض حقوق بشر شهروندان خود را نقض می‌کنند، و الگوی نظم جهانی مبتنی بر حقوق و امنیت انسان، یعنی جهانی عادلانه‌تر، روز به روز افزایش یافت. این نگرش نوین اخلاقی و انسانی و ساز و کارهای متناسب بر آن این ضرورت را برقرار نمود که احترام به حاکمیت مشروط به رفتار دموکراتیک آنهاست. اگر حقوق بشر، چه به صورت فردی یا گروهی، توسط کشورهای غیر دموکراتیک در داخل کشور به طور فاحش نقض شود، اصل حاکمیت نمی‌تواند بهانه موجهی برای رفتار غیر انسانی آنان باشد. کشورها دیگر نمی‌توانند خود را زیر عنوان حق حاکمیت ملی پنهان کرده و بی رحمانه امنیت انسانی شهروندان خود را نادیده انگارند. در این شرایط جامعه بین‌المللی فقط حاکمیت‌هایی را مشروع می‌داند که برآمده از احترام کشورها به حق حاکمیت شهروندان خود باشد. اگر این توازن به نفع منافع نظام‌های استبدادی بهم بخورد، یعنی مردم بطور پیوسته آماج سرکوب بی رحمانه دولتهای خود قرار گیرند، جامعه بین‌المللی وظیفه دارد تا در جهت استیفای حقوق آن مردم ستم‌دیده مداخله کرده و کشورهای ناقض حقوق بشر را به تسلیم بکشاند.

تأثیرات فرآیند جهانی شدن بر نزدیک شده روابط میان مردم و جوامع، تقاضا برای اولویت بخشیدن حقوق و امنیت بشر بر حاکمیت دولت و ضرورت مداخله بشر دوستانه برای حمایت از ستم دیدگان را فراهم ساخت. با کمک فناوری اطلاعات و شبکه‌ای ساختن جهانی که در آنهم با یکدیگر در پیوندی متقابل قرار می‌گیرند، شرایط جهانی شدن صحنه حیات انسانی را

به یک "دنیای واحد بدون مرز" و یا "دهکده جهانی" تبدیل ساخته و هرچه بیشتر مقبولیت این آرمان که همه اعضای خانواده بشری باید به کمک یکدیگر بشتابند را افزایش داد. این نگرش به شرایط جهانی شدن این نظریه را ترویج می‌کند که در یک مکان واحد، مردم، گروه‌ها، جوامع و فرهنگ‌های جهان کم و بیش به‌گونه‌ای به هم مرتبط می‌شوند. این اتحاد حاکمیت کشور را به نفع حاکمیت مردم دگرگون ساخته و اساسا مفهوم دولت را از تعاریف کهنه‌ای که همه اختیار و قدرت را در دست دولت قرار می‌دهد، نجات می‌بخشد. اما همان شرایط جهانی شدن، با همه این نویدها و بشارت‌ها، امکان بارور شدن نیروها و تحولاتی را نیز باعث می‌شود که با ابعادی هم منفی و هم مثبت همراه می‌باشد. از یک سو، جهان شدن، دهکده جهانی، با فراهم ساختن مکانی به هم پیوسته که در آن همه مردم به آسانی می‌توانند با یکدیگر تعاملاتی را برقرار سازند، امکان معرفی جهان بینی‌ها و فرهنگ‌ها، و درنتیجه فرآیند یادگیری متقابلی را باعث می‌شود که در آن از دامنه اختلافات و تعارضات کاسته می‌شود. در حقیقت، دنیای شبکه‌ای شده زمینه مشترکی را برای فرهنگ‌های متضاد فراهم می‌کند تا به یک رابطه همپرسه دست یابند تا یکدیگر را درک کنند و راه‌های متفاوت زندگی آنها را کاهش دهند. از طرف دیگر همین دنیای به هم پیوسته ای که در آن به دلیل ابزارهای ارتباطی نوین، مرزهای جغرافیایی اهمیت سابق خود را در جلوگیری از روابط میان مردم از دست داده‌اند، مکانی شده است تا افراد و نیروهایی اهدافی ضد بشر دوستانه مانند قاچاق مواد مخدر و انسان، ترور و نگاه های نفرت گونه، و یا ایجاد شبکه‌های تبه کاری را برای خود بوجود آورده و به راحتی با عبور از مرزها همه جوامع را مورد تهدید قرا دهند. علاوه براین، جهانی شدن اقتصاد با فراهم آوردن بهترین فرصت برای شرکت‌های فرا–ملیتی و سرمایه گذاران شکاف موجود بین جوامع غنی و فقیر، و حتی شکاف میان دارا و ندار در درون کشورهای، را بینی‌هاساخته است. اما رشد آگاهی روزافزون نسبت به این معضلات جهانی، که از طریق همان رشد شبکه‌های اطلاعاتی حاصل شده است، و توسعه دایره فهم مردم از جنبه تاریک شرایط جهانی شدن راه را برای ظهور جنبش‌های اجتماعی و هویتی متحدی علیه نظام بین‌المللی مبتنی بر دولت فراهم آورده است. این جنبش‌ها و نهضت‌ها به درستی حکمرانی ناعادلانه کنونی در جهان، هم در سطح ملی، و هم بین‌المللی را به چالش کشیده‌اند. چنین آگاهی‌هایی باعث تقویت بیشتر شبکه‌ها و ایجاد نیروهای چالش برانگیز برای سیستم بین‌المللی شده است.

این تحولات بنیادین باعث شده است تا نظام بین‌الملل در حال جهانی شدن در دو جهت با چالش‌هایی مواجه شود. از یک سو، شرایط جهانی شدن مانند فرآیندی است که در آن بافت ها و نیروهای محلی از محدودیت‌های تحمیلی امکان گریز پیدا می‌کنند. این نیروهای مرکز

گریز محلی امکان انتشار جهانی هویت‌های خاص خود را به دست آورده، و در نتیجه چالش فرهنگی گریز ناپذیر و جدی در قبال ویژگی‌های یکسان سازی فرآیند جهانی‌سازی قرار می‌دهند. شاید در سطح آشکارتری، بتوان ادعا کرد که امکان توسعه جهانی هویت‌های محلی و ملی به ویژگی اجتناب ناپذیر تجارب زندگی روزمره کنونی تبدیل شده است. به عنوان مثال در هر یک از شهرهای مهم جهان که به محلی برای برقراری تعامل شده‌اند، طیف گسترده ای از نیروهای فرهنگی و ملی مختلف فرصت پیدا کرده‌اند تا ویژگی‌های خاص خود را به نمایش بگذارند. هرگاه در یکی از خیابان‌های شهرهایی مانند لندن، به عنوان مثال قدم بزنیم، می بینیم که آن هویت‌های خاص در قالب رستوران، اغذیه فروشی، سوپر مارکت، و فرضاً صنایع دستی، حضور جهانی خود را به نمایش گذاشته و از در تعامل با دیگر فرهنگ‌ها درآمده‌اند. از این منظر، شرایط جهانی شدن افراد و گروه‌های هویتی مختلف را در سراسر جهان به هم متصل می‌کند، از مرزها و حاکمیت کشورها فراتر می‌رود، و تمرکز زدایی مدل وستفالیایی روابط بین‌الملل را هرچه بیشتر تسهیل و تسریع می‌نماید. با تمرکز زدایی از امور سنتی اجتماعی که در آن امر جامعه توسط کشور تعیین و یا کنترل می‌شود، شرایط جهانی شدن تئوری‌های کشور/دولت–محور تعامل اجتماعی و سیاست‌گذاری‌های مربوط به آنرا منسوخ می‌سازد. از این روی، و از نقطه نظر تئوریک، می‌توان این فرضیه را قوت به نمایش گذاشت که افسانه برتری حق حاکمیت دولت بر حاکمیت شهروندان خویش، در حال فروپاشی است.

چالش دیگر نسبت به نظام بین‌المللی نوین در حال جهانی شدن این است که نیروهای مرکز گریز می‌توانند خود را پیرامون محورهای جدیدی متمرکز نمایند که در نتیجه آن تهدیدات جدیدی برای زندگی انسانی پدید آمده و امنیت همگانی را با مخاطراتی همراه سازند. در حقیقت، به دلیل کاهش توانایی دولت در کنترل نیرو های جدید در محدوده خارج از مرزها، بازیگران غیردولتی به راحتی در جایگاه‌های جهانی حضور پیدا می‌کنند. در حالی که عمدتا تصور می‌شود که آن بازیگران غیردولتی می‌توانند به تحقق آرمان‌های جامعه مدنی جهانی یاری رسانند، این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که این بازیگران غیردولتی همچنین ممکن است به تجارت غیرقانونی مواد مخدر، اسلحه، و افراد سرعت بخشند. آنها همچنین ممکن است که در شدیدترین وضعیت ممکن، با ایجاد شبکه‌های تروریستی همه حیات و امنیت انسانی را به مخاطره اندازند. ظهور اشکال مختلف تروریزم جهانیماننده القاعده، و یا شبکه‌های محلی داعش در پایتخت‌های کشورهای مهم جهان، این واقعیت را آشکار می‌سازد که شرایط جهانی شدن می‌تواند این پدیده‌های مخرب را نیز تسهیل نماید.

بنابراین، و از زاویه دید الگویی، شرایط جهانی شدن متضمن پویایی مضاعفی در دگرگونی نظام بین‌الملل هم از نقطه نظر ویژگی‌های مثبت و هم ابعاد و تبعات منفی می‌باشد. تمرکز زدایی نظام بین‌الملل مبتنی بر کشور، زمینه‌های مناسب و مستعدی را برای نیروهای جامعه مدنی فراهم می‌کند تا در سطح جهانی با یکدیگر پیوند یافته، و در نتیجه بیشتر تقویت شوند، اما به طور همزمان توانایی نیروهای منفی غیردولتی را برای تهدیدهای زیانبار برای خانواده بشری و به خطر انداختن امنیت انسانی افزایش دهند. در حالی که فرضیه بشارت دهند اول درهای جدیدی از امید را برای ارتقاء آگاهی جهانی و مسئولیت پذیری اخلاقی می‌گشاید، فرضیه دوم هشدار دهنده وخامت نابرابری اقتصادی، ظهور الگوهای جدید جنایات علیه انسان‌ها، تجاوزاتی متفاوت از اشکال پیشین، وحشی‌گری‌ها، و تهدیدهای بی‌سابقه برای بشریت است. در اثر این زمینه‌های مستعد مخرب، تأثیرات منفی جهانی شدن ابعاد جدیدی را برای امنیت انسان‌ها ایجاد می‌کند که می‌بایست برای مقابله با آنها راهی مناسب اندیشید. واقعیت این است که کشورها احتمالاً کمتر قادر به انجام وظایف خود در ایجاد امنیت شهروندان هستند. در نتیجه، شهروندان در معرض خطر انواع تهدیدات نوین و بی سابقه ای قرار گرفته‌اند. به عنوان مثال، از نقض حقوق بشر شامل بازداشت های خودسرانه، شکنجه های وحشیانه نوین، سرکوب سیاسی و مجازات‌های غیرانسانی گرفته، نگرش تبعیض آمیز برای پست‌تر تلقی کردن دیگرانی که برچسب متفاوت بودن می خورند و در نتیجه هویت انسانی آنها انکار می‌شود، اشکال نوین کشتار جمعی، و نسل‌کشی، و همچنین درگیری‌های قومی مرگبار می‌توان نام برد. نابرابری عمیق نه فقط در میان کشورها بلکه در میان طبقات مختلف اجتماعی در کشورهای توسعه یافته صنعتی، الگوهای نوین فقر غیر اقتصادی، گرسنگی مزمن، عدم دسترسی به بهداشت و آموزش اولیه، بیماری و خطرات زیست محیطی، خطرات ناشی از مهاجرت اجباری، قاچاق مواد مخدر و نیز ارگان انسانی، تروریسم، و توسعه اطلاعات غلط، و همچنین تمامی تهدیدات نادیده گرفته شده نسبت به اصل طلایی بشریت، را نیز باید در نظر گرفت. پیچیدگی ماهیت منابع جدید تهدید و امکان گسترش آسان در همه زوایای جهان، همه حاکی از خطرات جدیدی را هستند که نمی‌توانند از زاویه دید نگرش سنتی به امنیت قابل تحلیل نیستند. بنابراین، نگرشی نوین نسبت به مفهوم امنیت و به گونه‌ای فراگیر که امنیت انسان در مرکز آن قرار گیرد، اجتناب ناپذیر می‌باشد.

ابعاد تعریفی امنیت انسانی

مفهوم امنیت انسانی برای اولین بار در سال ۱۹۹۴ در گزارش توسعه انسانی در انتشار سالانه برنامه توسعه سازمان ملل متحد ظاهر شد. فصل دوم گزارش مذکور با عنوان *ابعاد جدید*

امنیت انسانی، به ارزیابی الگوهای جدید عدم امنیت در کشورهای مختلف پرداخته و اشاره می‌کند که مفهوم امنیت همواره بگونه‌ای محدود تفسیر شده است. در حقیقت، مفهوم امنیت به عنوان تامین امنیت قلمرو ملی در برابر تهدید خارجی، یا به عنوان حفاظت از منافع ملی در سیاست خارجی، و یا به عنوان امنیت جهانی در برابر تهدید هسته‌ای فرض شده است. در حالیکه نگرانی‌های مشروع مردم عادی در خصوص امنیت در زندگی روزمره خود، هرگز در مفاهیم و نظریههای مربوط به امنیت جایی نداشته است. (گزارش توسعه انسانی، ۱۹۹۴: ۲۲) گزارش مذکور به تعریف امنیت انسانی براساس چهار ویژگی می پردازد: اولا، امنیت انسانی یک دغدغه جهانی است که به شرایط زندگی مردم در هر کجای جهان که زندگی می‌کنند، اعم از جوامع غنی و فقیر، مربوط می‌شود. جنایاتی مانند مواد مخدر، بیکاری، جرم و جنایت، افزایش نقض جدی حقوق بشر ممکن است از یک نقطه به نقاط دیگر جهان به شدت متفاوت باشد، اما این تهدیدها در چشم اندازی واقع بینانه همه را تحت تاثیر قرار داده است. ثانیاً مؤلفه های امنیت انسانی به یکدیگر وابسته هستند. قحطی، بیماری، آلودگی محیط زیست، قاچاق مواد مخدر، تروریسم، درگیری‌های قومی، و فروپاشی اجتماعی دیگر نمی‌توانند پدیده‌های منزوی تصور شوند. پیوستگی این معضلات پیچیده بگونه‌ای است که عواقب آنها به سراسر جهان کشیده شده است. ثالثاً، تضمین امنیت انسانی از طریق پیشگیری عدم امنیت به مراتب آسان تر از مداخله برای تامین امنیت در شرایطی است که در آن تهدیدات نسبت به امنیت اتفاق افتاده است. همچنین مقابله با این تهدیدات امنیتی، پیش از ظهور آنها، هزینه کمتری دارد. چهارم، امنیت انسانی دکترینی مردم–محور است که به چگونگی زندگی انسان‌ها، انتخاب آزادانه آنها، و میزان دسترسی مردم به فرصت های اجتماعی و سیاسی برابر توجه دارد. (۲۳–۲۲) بنابراین، امنیت انسانی دارای دو جنبه بنیادین می‌باشد: اول، "ایمن بودن در برابر تهدیدات مزمن به حیات انسان مانند بیماری، گرسنگی، و سرکوب مردم بی پناه"، و دوم، "محافظت از اختلالات غیر قابل پیش بینی آسیب زا در زندگی روزمره مردم مانند بلایای طبیعی". (۲۳)

از گزارش مذکور این نکته مشهود است که به عنوان مفهومی یکپارچه، امنیت انسانی براساس یک رویکردی فراگیر ایجاد شده است تا بتواند امنیت انسانی را با نیاز به تلاش‌هایی در سطح بین‌المللی برای توسعه انسانی پیوند دهد. این پیوند نشان دهنده ابعاد تازه ای از مفهومی است که از رویکرد محدود و قدیمی محمود به امنیت فیزیکی فراتر رفته و فهم از مفهوم امنیت را به توسعه مشارکتی مردم در تعیین سرنوشت خویش و آگاهی‌های لازم و ضروری برای آن گسترش می‌دهد. در این تغییرات و تفاسیر نوینی که در باره مفهوم امنیت شکل گرفته است، حداقل الزامات رفاهی و سعادت انسانی به عنوان اجزای ضروری مفهوم امنیت

در معنایی فراگیر رسمیت شناخته می‌شود. هنگامی که این عناصر اساسی توسعه یافتگی برای سعادت انسان در نظر گرفته شود، یک بعد اجتماعی بسیار قدرتمندی به مفهوم افزوده می‌شود. یعنی اینکه اگر قرار است انسان از ترس‌های سیاسی و نگرانی‌های ناشی از تامین نیازهای اقتصادی رهایی یابد، می‌بایست شرایط زندگی همه مردم تغییراتی بنیادین را تجربه کرده تا نظمی عادلانه تر از پیش در جهان شکل گیرد. و برای این هدف، ارتقای سطح آگاه مردم اجتناب ناپذیر است. در این نگرش، به اعتقاد این نویسنده، دکترین امنیت انسانی با مفهوم عدالتی که کل خانواده بشری را در بر می‌گیرد، به شدت گره خورده است. مفهوم عدالت در اینجا به هماهنگی میان همه ابعاد اجتماعی–سیاسی، اقتصادی و فرهنگی زندگی وابستگی دارد. در واقع، در این گزارش اذعان شده است که "تقریباً هر نوع ناراحتی غیرمنتظره برای مردم می‌تواند تهدیدی برای امنیت انسانی فرد باشد". (پاریس، ۲۰۰۱: ۸۹) به همین دلیل است که گزارش به "رها شدن از ترس" و "رهایی از نگرانی‌های ناشی از تامین نیازهای بنیادین زندگی" به عنوان ستون‌های بنیادین صلحی دائمی در جهان می‌پردازد.

این گزارش با شناسایی عناصر یک نظم جهانی امن و عادلانه، هفت نوع امنیت را به عنوان اجزای اصلی دکترین امنیت انسانی معرفی می‌کند:

- امنیت اقتصادی
- امنیت غذایی
- امنیت مربوط به حداقل نیازهای بهداشت عمومی
- امنیت زیست محیطی
- امنیت شخصی
- امنیت اجتماعی
- امنیت سیاسی

پیام برآمده از این تعریف امنیت انسانی و مؤلفه‌های آن این است که تا زمانی که مردم نه فقط از ترس‌های سیاسی، بلکه مهم‌تر از همه از نگرانی‌های اقتصادی، اجتماعی، زیست محیطی و هویتی رها نشوند، نمی‌توان به صلح و ثباتی پایدار در جهان دست یافت. در این لیست، مؤلفه‌های دسته آخر یعنی امنیت فردی و اجتماعی، با اخلاق سیاسی مربوط با ضرورت شناخت برابری تفاوت‌های هویتی می‌آمیزد و تامین می‌شود.

تهدیدات برای امنیت انسانی ممکن است منشأ جهانی داشته باشند و از این رو به آسانی مرزهای ملی نفوذ کرده و زندگی و امنیت مردم را در همه جا تحت تأثیر قرار دهد. گزارش یادشده اینگونه تهدیدها را در شش دسته توضیح می‌دهد که به ترتیب عبارتند از:

- رشد جمعیت کنترل نشده
- نابرابری در برخورداری از فرصت های اقتصادی
- مهاجرت بین‌المللی بیش از حد
- تخریب محیط زیست
- تولید و قاچاق مواد مخدر
- اشاعه تروریسم بین‌المللی (۳۴)

این گزارش با توجه به اهمیت حیاتی دکترین امنیت انسانی، از همه کشورها درخواست می‌کند تا راه‌های همکاری و برنامه‌های اقدام مناسبی برای جلوگیری و یا تضعیف تأثیرات این تهدیدات برای جامعه بشریت بیابند. این فراخوان نقطه تبدیل امنیت انسانی به عنوان فقط یک مفهوم به رویکردی عملی و امکان پذیر در تامین امنیت و مهمتر از آن اراده‌ای برای یک اقدام سیاسی برای تحقق آن است. در برنامه اقدام برای به رسمیت کشاندن این دکترین امنیت انسانی، اول از همه، امنیت در برگیرنده یک سری شاخص‌های تعریف شده شامل ناامنی غذایی، شغلی و درآمدی، نقض حقوق بشر، درگیری‌های قومی و مذهبی، نابرابری، و هزینه های نظامی ، و محیط های خطرناک بین‌المللی می‌باشد. (۳۸) این هشدارها می‌بایست توسط ملت‌ها با جدیت مورد توجه قرار گرفته و سیاست‌های پیشگیرانه متناسب با آنها تدوین و به اجرا گذاشته شود. در عین حال، می‌بایست این امتیاز مثبت دکترین امنیت انسانی مورد توجه قرار گیرد که چگونه اجرای موفقیت آمیز این دکترین می‌تواند هزینه‌های جامعه جهانی را کاهش داده و از سوی دیگر کارایی امنیتی فراگیر برای همه را افزایش می‌دهد. گزارش یاد شده با در نظر گرفتن موانع اجتماعی امنیت انسانی، سیاست‌های یکپارچگی اجتماعی را به عنوان سیاستی برای جلوگیری از بحران بیشتر آینده پیشنهاد می‌کند و مسئولیت آن را بر عهده دولت ها می‌گذارد. بدیهی است که در این گزارش تأثیرات تفسیر لیبرال از وظیفه اخلاقی عوامل عقلانی در تضمین امنیت همه در بسط چنین طرح پیشگیرانه ای بخوبی دیده می‌شود. این تأثیر زمانی مشهود است که این گزارش مردم را به مشارکت کامل خود در تامین و دسترسی به اهداف امنیت انسانی فراخوانده و از آنها می‌خواهد در دستیابی به این اهداف مهم با یکدیگر متحد شوند. (۳۹) بنابراین، در برنامه اقدام پیشنهاد می‌شود که امنیت انسانی به عنوان چالشی کلیدی در قبال رویکردهای سنتی مورد تأیید قرار

گیرد. در عین حال، در قرن بیست و یکم، وظیفه اخلاقی افراد برای مشارکت فعال در امنیتی همگانی و در برگیرنده اهمیت شایانی پیدا می‌کند. در اینجا پرسشی که در پیش روی قرار می‌گیرد این است که چنین مرکزیت توجه به امنیت انسانی توجیه خود را از کجا و چه دلایلی می‌گیرد؟

مفهوم شناسایی و امنیت انسانی

مفهوم انتزاعی و بریده شده از متن انسان در فلسفه مدرن، نقطه رجوع همه تحلیل‌ها بوده است. این تمرکز ناشی از اهمیت بالایی است که به کرامت انسان به عنوان موجودی عقلانی با ظرفیت کامل برای تعیین چگونگی انجام زندگی خود بدون دخالت واسطه های بیرونی داده می‌شود. در نظام اخلاقی مدرن، حق یک چنین انسانی به عنوان اصلی‌ترین ارزش اجتماعی به رسمیت شناخته می‌شود، و در نتیجه بالاترین احترام را به این اصل از نظر اولا حق زندگی، ثانیا حق حفاظت برای کرامت، و ثالثاً استقلال در تصمیم‌گیری انسان قائل می‌باشد. از میان سه ویژگی ذاتی همراه با مفهوم حقوق بشر، آخرین آنها یعنی استقلال در تصمیم‌گیری به عنوان ویژگی حیاتی انسان، در گفتمان سیاسی حقوق بشر و دموکراسی مورد تاکید قرار گرفته است. موضوع استقلال فردی هویت انسان را به عنوان موجودی اصیل مورد شناسایی قرار داده و برای او این حق ذاتی را در نظر می‌گیرد تا آزادانه فلسفه و اهداف زندگی خود را تعیین کند. به سخن بهتر، انسان به عنوان آفریدگار عاقل مستقل که خود را از همه اشکال اقتدار بیرون از اراده خود رها ساخته است، نه تنها شایسته برخورداری از آزادی در تصمیم‌گیری است، بلکه باید این توان را داشته باشد تا به اعتبار همان استقلال عقلایی مسئولیت همه زندگی خود را نیز به عهده گیرد. به عقیده کانت، اصل استقلال عقلایی به انسان بالاترین اعتبار و ارزش را در مبارزه ای دائمی میان انجام وظیفه براساس فرمان عقل و تمایل به خودپرستی می‌دهد تا بتواند به نیکی دریابد کدامین این نیروها متناسب با هویت انسانی او هستند. فیلسوفان عصر مدرن نیز از این عقیده پیروی می‌کنند که انسان به دلیل شخصیت مستقل عقلایی خود دارای کرامت ذاتی است که هرگز نباید نادیده گرفته شود. همین ارزش ذاتی انسان را در مقامی قرار می‌دهد تا همواره از جانب وظیفه برای انسانیت رفتار کرده و اهداف زندگی خود را تعریف کند.

با این حال، موضوع اصالت تصمیم‌گیری ناشی از استقلال عقلایی محل اختلاف متفکران مدرن بوده است. در حالی که یک سنت فلسفی از شکل‌گیری هویت براساس آزادی اراده برای همه آفریدگان عقلایی حمایت می‌کند، سنتی دیگر شکل‌گیری هویت را در متن شرایط تاریخی و اجتماعی که در آن فردیت انسان مفهوم پیدا می‌کند، جستجو کرده و از اینروی

انسان‌ها را ویژگی‌های متفاوت هویتی تعریف می‌نماید. بحث اینان، مانند متفکران فلسفه رمانتیک شامل هگل و و یا یوهان هردر، این است که انسان مولود اراده خویش و فضای اجتماعی است که در آن خود را می بیابد و شکوفا می‌شود. اگر به مردم در ادراک خویشتن خویش، و اینکه چه کسی هستند، از همان استقلال عقلایی خویش بهره جویند، هر یک ممکن است فهم متفاوتی از خود با دیگران داشته باشند. بنابراین، از همان آغاز تامل کردن در خصوص هستن خویش، و دریافت منابع شکل‌گیری هویت خود، مردم به روایت‌های متفاوتی از شکل‌گیری هویت منتهی دست می‌یابند. این تفاوت‌ها، نقطه عزیمت انسان‌ها از هویتی یکپارچه و متحد می‌شود. آنان هرچند دارای اشتراکات انسانی مشابهی هستند، و هرچند همگی از ارزش و کرامت ذاتی یکسانی برخوردار می‌باشند، از نقطه نظر بیان خویش و دیدگاه‌های خود نسبت به جهان با دیگران متفاوت می‌باشند. این تفاوت‌های هویتی برآمد آگاهانه ادراک انسان‌ها از خویشتن خویش ماحصل تلاشی مستمر درونی برای یافتن خویش و در عرصه اجتماعی بیان کردن آن می‌باشد. به همین دلیل است که جوامع با گفتمان‌های مختلف سیاسی و اجتماعی شکل گرفته و تکوین می یابند. سردرگمی‌ها احتمالی در رابطه با فهم و ادراک این اختلافات هویتی و الزاماتی که برای امنیت انسانی دارد، ضرورت توضیحات بیشتری را فراهم می‌آورد.

سنت اول توضیح دهنده هویت، براساس فهمی از خویشتن خویش که می‌تواند نه تنها جهان اجتماعی، بلکه عواطف، تمایلات، احساسات، آرزوهای انسانی را تحت کنترل عقلانیت مستقل انسان قرار دهد. (تیلور، ۱۹۸۹: ۲۱) در عین حال، با تکیه بر اصل انسانیت و ارزش ذاتی و برابر همه انسان‌ها، این نگرش فلسفی جست و جوی خویش در جهان و سازگاری با آن، و نیز مسئولیت‌پذیری، شکوفایی و خویشتن‌داری را در اختیار انسان مستقل عقلایی قرار می‌دهد. سنت فلسفی دیگر هرچند برابری ارزش و کرامت انسانی را تصدیق می‌کند، اما به دنبال راهی است که از طریق آن بتواند اصالت توسعه فردی، و در نتیجه تاثیر آن بر شکل‌گیری هویت‌های مختلف را توضیح دهد. این سنت، ویژگی هویتی را به عنوان ویژگی اساسی انسان می‌داند. سنت سابق، فرض خود را بر این عقیده قرار می‌دهد که همه انسان‌ها دارای کرامت یکسانی هستند، بنابراین هرچند انسان‌ها شایسته برخورداری از برابری هستند، به اعتبار همان حق برابر خود را در جهان متفاوت بیان و تعریف می‌کنند. تفاوت‌های هویتی همه بر آمده از این حق تعریف آزادانه خویشتن خویش است. این باور طرفداران این سنت فلسفی را متقاعد می‌سازد تا استدلال کنند که هویت با به رسمیت شناختن جهانی بودن احترام به کرامت و برابری انسانی شکل . معنی به خود می‌گیرد. این سنت فلسفی با تکیه بر مفهوم "یکسانی" و برابری انسان‌ها در ظرفیت عقلایی و استقلال به‌عنوان منبع بنیادی شکل‌گیری خویشتن مدرن، تفسیری از هویت ارائه می‌کند که از تفاوت‌های برخاسته از

پیشینه اصیل آنها حاصل می‌شود. این سنت فلسفی امر یکسانی ارزش ذاتی و برابری حقوق انسان‌ها را تصدیق می‌کند، اما تأکید می‌کند که تفاوت‌های واقعی بین هویت‌های متمایز وجود دارد، و از این رو، برابری تفاوت‌های هویتی باید به رسمیت شناخته شوند. همچنین، این سنت فلسفی رفتار با افراد و گروه‌هایی که ضرورتا براساس معیار های سنت فلسفی فردگرایانه هویت خود را تعریف نمی‌کنند، حمایت کرده و بر شناسایی اصالت‌های هویتی آنان تاکید می‌کند. به طور خلاصه، و در تحلیل نهایی، سنت فکری اول از کثرت ارزش‌های اخلاقی حمایت می‌کند و بنابراین تمایل به پذیرش و احترام به تکثر فرهنگی می‌باشد. در حالی که سنت فلسفی دوم معتقد است که به رسمیت شناختن تفاوت‌های هویتی "نیاز حیاتی انسان" است که بدون آن اساسا هویت‌های متفاوت مخدوش و یا بطور کلی انکار می‌شود. (تیلور، ۱۹۹۵: ۲۶)

متاثر از سنت فلسفی اول، سیاست احترام به کرامت جهان‌شمول و حقوق بشر و حمایت از رفتار برابر با همه انسان‌ها، واقعیت تفاوت‌های بین افراد و فرهنگ‌های متمایز را نادیده انگاشته و در اصل انسان‌ها ار از بافت تاریخی که در آن هویت آنها شکل گرفته است منتزع می‌سازد. برای جبران این نقیصه، که ممکن است به هویت زدایی منجر شود، نظریه فلسفی دوم با پیشنهاد سیاست به رسمیت شناختن ویژگی‌های هویت فردی، گروهی و ملی فضای مناسب تری برای احترام به حقوق و امنیت انسانی فراهم می‌آورد. با تأکید بر این واقعیت که در زمینه‌های فرهنگی و تاریخی مختلف، هویت فرد بطور مشخصی رشد می‌کند و شکوفا می‌شود، نگرش فلسفی دوم توضیح می‌دهد که جنبه‌های منحصر به فرد شکل‌گیری هویت‌های متفاوت باید مورد شناسایی رسمی و نهادین قرار گیرد تا گفتمانی فراگیرتر از دکترین امنیت انسانی معنی پیدا کند. مفهوم هویت، در این نگرش، به نقطه اصلی رجوع در شناخت و تحلیل هویت تبدیل می‌شود. محور این ادعا این است که تفاوت‌های فردی و گروهی را نمی‌توان نادیده گرفت، به ویژه در شرایطی که آن تفاوت‌ها در یک زمینه اجتماعی و سیاسی تبلور پیدا می‌کنند.

در رابطه با امنیت انسانی، موضوع شناسایی برابری هویت‌ها به مکملی ضروری برای دکترین تبدیل می‌شود. موضوع این است که اگر قرار باشد امنیت انسانی به عنوان رویکردی مردم-محور در نظر گرفته شود، که انسان را از هر نوع نگرانی سیاسی و تامین نیازهای اقتصادی رها سازد، به رسمیت شناختن اصل انسانیت و اعتقاد برگرفته از آن به کرامت برابر همه شهروندان، پیش شرط اصلی امنیت می‌باشد. اما همین اصل انسانیت ای واقعیت را قابل اذعان می‌سازد که هر فرد انسانی خود را به گونه‌ای متفاوت از دیگران تعریف کند. دلیل این

امر این است که هویت فرد از ریشه‌های عمیق ادراک خویشتن خویش سرچشمه گرفته و در مسیر تکامل خود از طریق تعامل با دیگران شکل اجتماعی یافته و تکمیل می‌شود. بر این اساس، عدم شناسایی تفاوت‌های هویتی راه را برای انکار دیگران هموار ساخته، سیاست‌های سرکوب را توجیه کرده، و در نهایت صدمات جدی به امنیت شخص وارد می‌سازد. به همین دلیل در تعریف دکترین امنیت انسانی شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی نقطه مرکزی تحلیل‌ها در خصوص مفهوم امنیت می‌باشد. به عبارت دیگر، به رسمیت شناختن برابری تفاوت‌های هویتی نه تنها در شکل‌گیری جامعه دموکراتیک سالم و سازنده ضروری است، امتناع از آن موجبات زیانهای غیر قابل جبرانی را به کسانی که هویت متفاوت آنها انکار شده است وارد می‌کند. (تیلور، ۱۹۹۵: ۲۳۲) در این نگرش، برابری کرامت انسانی با سیاست جهان‌شمولی حقوق بشر پیوند می‌یابد تا براساس آن امنیت انسانی براساس اصل برابری همه انسان‌ها به رسمیت شناخته شود. در واقع، ضرورت احترام به حقوق و آزادی‌های ذاتی، که محتوای اصلی جهان‌شمولی حقوق بشر را شامل می‌شود، با شناسایی تفاوت‌های هویتی، دکترین امنیت انسانی را به گفتمانی با معنا و موثر، و در عین حال، کارآمد تبدیل می‌سازد. هرگاه جهان‌شمولی اصل برابری کرامت نادیده گرفته شود، درحقیقت همه معنای امنیت انسان مخدوش می‌گردد. بدیهی است که سنت فلسفی پیشین با تکیه بر اعتبار جهان‌شمول اصل برابری کرامت سنگ بنای سیاسی و اخلاقی در دموکراسی‌های لیبرال را بنا می‌نهد. اما نگرش فلسفی دوم این سنگ بنای اخلاقی و سیاسی را به تحقق موثرتر نزدیک می‌سازد. زمانی که برابری حیثیت و حقوق بشر در سطح جهانی به رسمیت شناخته شده و سپس اجرا شود، امنیت انسان در تمام جنبه‌های زندگی معنای وجودی پیدا می‌کند.

سیاست‌های به رسمیت شناختن برابری هویت‌های متفاوت، در مقایسه با سیاست‌های جهان‌شمول فرد گرایی، اهمیتی به مراتب مهمتر اما گیج کننده تری برای امنیت انسان دارد. این اهمیت زمانی بهتر قابل درک می‌شود که امنیت انسانی بر حسب نیازهای هویتی انسانی و با احترام به آزادی افراد برای داشتن هویت‌ها و وابستگی‌های متنوع خود برجسته شود. (۲۰۰۳) اینگونه سیاست‌ها با در نظر داشتن پیشینه تاریخی و فرهنگی شکل‌گیری هویت، دامنه فهم و ادراک حقوق انسان و امنیت او را عمیقتر گسترش می‌دهد. در این نگرش، تمرکز تحقیق در باره پرسش هویتی "من کیستم" و "از کجا بدانم که چه کسی هستم"، همواره فراتر از سیاست‌های تایید جهان‌شمولی برابری ارزش و کرامت ذاتی انسان‌هاست. علاوه براین، این نگرش به دنبال زمینه‌های متفاوتی است که در تمایز شکل‌گیری هویت دخیل بوده و از این منظر موضوع برابری تفاوت‌ها را به عنوان عاملی مکمل در برابری عملی ارزش نشان‌ها می‌دهد. با نگاهی به سیاست‌های شناسایی، تنوع در هویت‌ها و وابستگی‌ها ویژگی

اساسی انسان امری ضروری و اجتناب ناپذیر به حساب می‌آید که عدول از آن به منزله انکار هویت آنهایی است که متفاوت خود را تعریف می‌کنند. بر این اساس، اگر بخواهیم به جهان‌شمولی برابری ارزش و کرامت انسان اعتراف کنیم، می‌بایست تساوی تفاوت هویتی را نیز به رسمیت شناخته و آنرا با گفتمان انسانیت همراه سازیم. عقیده اصلی در اینجا این است که دقیقاً این برابری تفاوت‌هاست که اگر نادیده گرفته شده، یک هویت غالب یا دارای رای اکثریت با بر جامعه مسلط ساخته و همه آنهایی را که متفاوت دیده می‌شوند، به حاشیه رانده و یا سرکوب می‌کند. (تیلور، ۱۹۹۵: ۲۳۴) نادیده گرفتن دیگران مایه و علت شدیدترین اشکال بی عدالتی است زیرا به معنی انکار هویت آنهاست. درگیری‌های قومی و مذهبی، قتل عام‌ها، نسل کشی‌ها و کشتارهای سیستماتیک همه از این واقعیت ناشی می‌شود که هویت‌های غالب یا اکثریت، هویت‌های متفاوت دیگر را انکار می‌کنند.

به طور خلاصه، باید پیوندی ناگسستنی میان دکترین امنیت انسانی و سیاست‌های شناسایی تفاوت‌ها برقرار گردد تا بتوان حقوق و امنیت انسانی را توضیح داده و از آن حفاظت به عمل آورد. درحقیقت، دکترین امنیت انسانی به معنای نگرانی عمیق در مورد جهانی است که در آن زندگی انسان مورد تهدیدهای مختلفی قرار گرفته است. سیاست‌های هویتی نیز به مخاطرات حاصل از نادیده گرفتن تفاوت‌های هویتی، و در نتیجه آن انکار، حذف، و سرکوب دیگران نظارت دارد. اگر این سیاستها در راستای روابط علت و معلولی در نظر گرفته شوند، عدم شناسایی یا انکار هویت‌های متفاوت، علت اصلی بخش عمده‌ای از ناامنی‌ها، نبردها، و جنگهای داخلی به حساب می‌آید. به همین دلیل شناسایی هویت‌های متفاوت باید به عنوان مکمل ضروری برای امنیت انسانی مورد توجه قرار گیرد. از اینروی، از آنجایی که افراطی‌ترین اشکال عدم امنیت انسانی در پاکسازی قومی، پاکسازی گروهی، و نسل کشی دیده می‌شود، لازم است که فضای اصلی تحقیق در چنین موارد غم انگیزی باید بر تشخیص چرایی عدم شناسایی هویت قربانیان متمرکز شود. برای درمان اساسی معضل عدم امنیت گروه‌هایی که در خطر سرکوب و پاکسازی قرار دارند، دکترین امنیت انسانی باید مستلزم بررسی این واقعیت باشد که چرا هویت‌های قومی، نژادی، فرهنگی و یا مذهبی متمایز مانند یهودیان در مورد نازیسم، مسلمانان اساسا به وجود می آیند و چه عواملی به برجسته شدن آنها دامن می‌زند. در مورد نسل کشی های معاصر در منطقه بالکان، نژادپرستی و وحشیانه در مورد سیاه پوستان، و یا نسل کشی گروه‌های قومی در روآندا، می‌بایست همان انکار هویت‌های مختلف را که به طور سیستماتیک زمینه‌های این جنایات را باعث شدند، مورد مطالعه قرار داد. اگر همه آدمیان شایسته برخورداری از احترام به تساوی حیثیت و ارزش ذاتی خود هستند، برابری تفاوت‌های هویتی آنان نیز اجتناب ناپذیر می‌باشد. رهیافتهای شناسایی جهان‌شمولی حقوق

ذاتی و برابری همه انسان‌ها و سیاست‌های شناسایی تفاوت هویتی دو روی یک سکه می‌باشند. اگر هویت انسان، چه به صورت فردی یا گروهی، به درست شناخته نشده یا اصلا به رسمیت شناخته نشود، نتیجه آن "انکار هستن و هویت آنها"، و درحقیقت حق حیات آنهاست که علت اصلی عدم امنیت انسانی از سطوح فردی تا بین‌المللی می‌باشد.

فصل پنجم

هویت ملی و شرایط جهانی شدن

چکیده

هرنوع گفتگویی پیرامون هویت مدرن نمی‌تواند از متن اجتماعی که درآن انسان ویژگی‌های هویتی خود را بیان می‌نماید منفصل باشد. درواقع، هویت به معنی خود-بیانی فردی[۱۳۱] و یا گروهی تنها در متن‌های اجتماعی که در آن کارکردها ترسیم می‌شوند قابل معنی و تحقق می‌باشد. هویت مدرن که از قرن هفدهم نقش‌ها، حقوق، و هویت مدرن را در چارچوبه هویت ملی به معرض نمایش گذاشت، بر پایه‌های جغرافیایی-فرهنگی خاصی استوار بود که به موجب آن ابراز و احراز هویت به ملیت به معنی نوین آن یعنی استقرار در چارچوبه مرزهای سرزمینی معینی همبستگی و وابستگی داشت. به همین دلیل هویت ملی همراه شد با مشترکات فرهنگی، و اغلب زبان ملی، برای خود بیانی. نظریه‌های استقلال ملی، حاکمیت سرزمینی، و دولت ملی اجزای تحقق هویت ملی و حفظ و حراست از آن را بیان نمودند.

شرایط جهانی شدن به معنی امکان پیوستگی و همبستگی میان مردمان مختلف بر ورای محدودیت‌های سرزمینی از یک طرف، و عدم امکان و توانایی دولت ملی برای جلوگیری تعاملات فرا مرزی از دیگر سو، عملا بنیادهای هویت ملی به معنای متعارف آن را به چالش کشیده است. درواقع در شرایط جهانی شدن و فروپاشی اهمیت هنجاری مفاهیم مبتنی بر سرزمین و یا ملیت، عملا تلاش برای تعریف، استقرار، و یا حفاظت از هویت ملی را با

---

[131] Self-expression

بحران‌های پیچیده‌ای همراه ساخته است. از اینروی در شرایط جهانی شدن، اجزا، اعماق، پیام‌ها، و هستن هویت ملی وابسته شده است به ادراک عمیق تحولات درحال ظهور، و به واسطه آن توانایی برای خود–بیانی در پهنه گیتی.

این فصل پس از مرور اجمالی ریشه‌های شکل‌گیری هویت مدرن، این داعیه را به اشتراک می‌گذارد که در شرایط جهانی شدن هویت ملی به توانایی فهم دقیق و صحیح جهت گیری‌های جهانی، و توانایی برای مشارکت درآن، و از همه مهمتر قابلیت برای سمت و سو دادن به شرایط آینده جهان بستگی پیدا می‌کند. اهمیت این بحث بویژه برای کشورهایی که باید خود را برای شرایط گذار آماده نمایند حائز اهمیت می‌باشد.

کلید واژگان

شرایط اجتماعی، تماس شهودی، همپرسگی بی‌واسطه، افق‌های معنایی، چارچوب کلیم‌وار، روایت حیات، نقش‌های اجتماعی

طرح موضوع

شاید ساده ترین تعریفی که بتواند برای هویت بکار رود این است که آنرا را با فردیت و توانایی برای بیان خویش در محدوده ای فراتر از فرد بودن معادل قراردهد. یعنی معنی هویت در آغازین مرحله شکل‌گیری خود از ادراک اعماق هستن خویش شروع شده، سپس به سوی شکل بخشیدن به این هستن از طریق ارتباط با دیگران درسطح روابط اجتماعی توسعه می‌یابد. درواقع هویت نه تنها بازگوکننده دریافت فرد از خویشتن خویش درسطح فردگرایانه می‌باشد، بلکه بیان چنین دریافتی را در بافت اجتماعی و در رابطه با دیگران به معرض نمایش می‌گذارد. طبیعی است که این تعریف با شاخصه ها و معیارهایی همراه می‌شود که ادراک و ساختار هویتی را با تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی همراه می‌سازد. به‌عنوان مثال هویت فردی می‌تواند با قومیت، نژاد، مذهب، جنسیت، زبان، و فرهنگ همراه شود. درسطح اولیه دریافت خویشتن خویش، هویت ماهیتی یکسان و بدون تفاوت بخود می‌گیرد. از این بابت است که به‌عنوان مثال می گوییم همه ما انسان بوده و دارای حرمت و شان و کرامتی یکسانی هستیم. این حرمت و شان یا ارزش انسانی که به هیچ وجه قابل چانه زنی و یا خرید و فروش در بازار نیست باید همواره و در همه شرایط و در همه جای جهان مورد احترام قرار گیرد. ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر این سطح اولیه تعریف هویت را بخوبی توضیح می‌دهد. "تمامی افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت انسانی به هم برابرند.

همگی دارای عقل و وجدان می‌باشند و باید با یکدیگر با روحیه ای برادرانه رفتار کنند". طبیعی است که هویت در سطح فردی آن جهان‌شمول و قابل اطلاق به هر فرد انسانی بوده و مایه اصلی اصل عدم تبعیض را شکل می‌بخشد. ولی در بعد اجتماعی آن، یعنی تحقق فردیت در روابط اجتماعی، هویت با ویژگی‌های منحصر به فرد همراه می‌شود. این سطح دوم نیز در ماده دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر توضیح داده شده است: "هرکس می‌تواند بدون هیچ گونه تمایزی، به ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر، و همچنین منشا ملی، یا اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر وضعیت دیگر، از تمام حقوق و همه آزادی‌های ذکرشده در این اعلامیه بهره‌مند گردد". از به هم پیوستگی این دو بعد معرفتی فردی و اجتماعی از خویشتن خویش هویت مفهوم می‌یابد.

بنابراین عناصر هویت را می‌توان به گونه‌ای ساده در پاسخ به سه پرسش بازشناسی کرد. پرسش اول خود مشتمل بر دو پرسش به هم آمیخته است: من که هستم و چگونه بدانم که هستم؟ پاسخ به این پرسش نیازمند سطح تماسی شهودی با لایه هایی ناشناخته از هویت فردی خویش است. این سطح تماس را می‌توان به شکل همپرسگی با درون توضیح داد که به موجب آن فرد می‌کوشد خویشتن خود را بیابد. ادراک و اثبات شهودی خویشتن خویش به‌عنوان اولین عنصر در تعریف هویت ماهیتی درونی و خودانگاشتی فردی بیطرفانه دارد. به بیان روسو در این سطح از شناخت هدف فقط ادراک و احساس هستن خویش به برای یافتن آرامش با خویش است؛ احساسی که شیرین‌ترین بعد حیاتی انسان را شامل می‌شود. (روسو، ۲۰۱۲: ۴۲۸)[۱۳۲] بنابراین همپرسگی پدیدارشناسانه و آمیخته با هستن خویش است بدون اینکه هستن بتواند در سمت و سوی شدن، یعنی ماهیتی اجتماعی به خود گرفتن، تعریف یابد. یعنی ادراک خویش بدون سمت و سوی اجتماعی قرارگرفتن در افق معانی و ارزش‌های گروهی و جمعی. این عنصر اولیه تعریف فاقد بعد تاریخی است. لذا ماهیتی بیطرفانه اخلاقی بخود می‌گیرد که عاری از قضاوت اخلاقی بوده و قابل بحث در همه ادوار حیات انسانی می‌باشد. درواقع ویژگی انسانی ای است که با احساسی شهودی قوام می‌گیرد ولی تا تجسم یافتن در هویتی اجتماعی هنوز فاصله زیادی دارد. روسو این تلاش برای ادراک و احساس بودن را "عشق داشتن به خویش"[۱۳۳] تفسیر کرده و آنرا امری طبیعی و لازمه سندیت و

---

[132] «Le sentiment de l’existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur »).

[133] Amour do soi

موثق بودن ادراک فردی می‌داند به این دلیل که این احساسی ذاتی و اولیه است که همواره با انسان همراه می‌باشد. (۳۶۳) گویی صدایی از اعماق سکوت درون فرد او را به همپرسگی صمیمانه و بی‌واسطه برای شناخت خویش قرا می‌خواند. ادبیات عرفانی فارسی این همپرسگی بیواسطه اولیه[۱۳۴] برای کشف و ادراک شهودی خویش را در قالب همزبانی تعریف می‌کند. به‌عنوان مثال مولانا جلال الدین رومی آنرا به "همدلی از هم زبانی خوش تراست" و یا "نه پیامم، نه کلامم، نه سلامم، نه علیکم"و یا " اقتلونی یا ثقاتی ان فی قتلی حیاتی" تعبیر می‌نماید. (دیوان شمس، غزل شماره ۲۸۱۳) منصور حلاج ترجمان دیگری از این صدای درون برای یافتن اعماق هستن خویش را با آرزویی شورانگیزبرای ازمیان برداشتن منیت توضیح می‌دهد که درنتیجه آن با ادراک اصیل هویت خویش می‌توان به مقام بقا برسد.[۱۳۵] اندیشه‌های بودایی از میان برداشتن همین منیت برای پاسخ یافتن به پرسش "من که هستم" را با عنوان "هیچ بودن" معرفی می‌کند؛ یعنی اینکه برای قرار گفتن درجایگاه همپرسگی بیواسطه برای ادراک خویش واژه های "من" و یا "مال من" موانعی اصلی هستند که مسیر ادراک خویش را مسدود می‌سازند. (لاما، ۲۰۰۵) شاید مناسب باشد اشاره کوتاهی هم به نگرش صوفیانه مسیحی "اکهارت" داشته باشیم که در بحث "یافتن خدا بدون مفهوم خدا" می گوید که تنها از طریق فرورفتن در اعماق حقیقی ترین لایه‌های خویشتن خویش است که عالم الهی به روی چشم انسان باز می‌شود.[۱۳۶] (دمکوویچ، ۲۰۰۵: ۸۵) پس باید به اعماق فرو رفت تا صدای درون را باز شناخت. در اینجاست که حالتی ادراکی و روشن برای دریافت هستن حقیقی خویش از درون باز می‌شود.

عنصر دوم تعریف هویت تبیین کننده چگونگی عبور از شناخت شهودی درونی هستن خویش به سوی هویت اجتماعی یافتن است. پرسش اصلی بنیادین در ارتباط با این عنصر هویتی "در کجا هستم" بوده و توانایی در خود بیانی در محدوده ای فراتر از ادراک خویشتن خویش توضیح می‌دهد. بنابراین دیالوگ را از سطح اولیه بی‌واسطه با خویش به سمت و سوی

---

[134] Intimate contact with oneself or the intimate dialogue

[135] بینی و بینک اِنّی ینازِ عُنی/ فَارْفَعَ بِلُطْفِک اِنّیی مِنَالبَین

[136] "It is through our coming to know the truest self that we are transformed into something divine". Eckhart's notion of *deiformity*, a person's conformity to this underlying reality of Godliness, is critical in his understanding . . . of the soul.

"شدن" یا به عبارت بهتر به سوی نوعی دیالوگ اجتماعی و در جایگاه اشتراک در شکل‌گیری روابط اجتماعی قرار می‌دهد.[۱۳۷]

روزها فکر من اینست و همه شب سخنم
که چرا غافل از احوال دل خویشتنم
زکجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود؟
به کجا می‌روم آخر ننمائی وطنم

جنبه برجسته این دیالوگ هویتی این است که فردیت را به حضور فعال در محور تعاملات اجتماعی فراخوانده واو را به حق و تکلیف ملزم می‌سازد. درحقیقت با اینهمپرسگی که در سطحی بالاتر از تماس نزدیک با خویشتن خویش می‌باشد، فردیت لباس بازیگری اجتماعی پوشیده و هویت درونی را به هویتی بیرونی و میان گروهی ارتقا می‌بخشد. لذا شخصیت و یا خصوصیات شخصی و منحصر به فرد خود را به معرض نمایش می‌گذارد. درحالیکه در همپرسگی اول فرد درپی باز شناختن خویشتن خویش است، در همپرسگی اجتماعی ویژگی‌های فرهنگی-هویتی فرد مورد شناسایی اجتماعی قرار می‌گیرد. اولی همپرسگی بی‌واسطه و شهودی با خویش است، در حالیکه دومی همپرسگی با واسطه دیگران برای تعریف و تثبیت جایگاه اجتماعی است. در سطح فردگرایانه همپرسگی، فرد خود را از طریق نگرشی عمیقا درونی و معتبر برای ادراک خویش فرا می‌خواند. درسطح اجتماعی این ادراک و یا شناختن خویش از طریق تعامل با دیگران حاصل می‌شود. در این سطح خصوصیت بالقوه فرد فرصت تحقق یافته و راه خود را به سوی شکوفایی باز می‌کند تا بتواند استعدادهای درونی خود را به عنوان موجودی اجتماعی و پیوسته درحال شدن ارتقا بخشد. از این بابت است که سطح دوم دیالوگ ابزاری غیرقابل اجتناب برای شکوفایی فردیت، و به عبارت بهتر شکل‌گیری هویت اجتماعی می‌باشد. طبیعی است که در این تعامل اجتماعی افق معنایی شهودی به چارچوبه و افق‌های معنایی عینی و مبتنی بر اجماع تطور پیدا می‌کند. به عبارت بهتر، با عبور از "انگیزش من برای خودم و رفتن به سوی تعامل میان من و شما برای تعریف هویت اجتماعی و جمعی" می‌توانیم خود را به عنوان موجوداتی اجتماعی کشف کرده و پتانسیل های خویش را به مرحله عمل درآوریم.

با توجه به این توضیحات ، می‌توان به درک رابطه میان احساس خویشتن خویش و تحقق و سپس ارزیابی مشترک "تعامل ما با کلیم های خود"[۱۳۸] در بستر اجتماعی نزدیک شد. این

[137] Mediated/social dialogue or contact
[138] Social interlocutors

مرحله تکاملی در شکل‌گیری هویت اجتماعی، فردیت را از حوزه بی‌واسطه دیالوگ با خویش به سمت تعریف و استقرار مفهومی از زندگی از طریق تعامل با دیگران هدایت کرده و در واقع "من" فردی[139] را به حضور یک "ما ی گروهی ارتقا می‌بخشد.[140] (ارتگا، ۱۹۶۹) بواسطه این رابطه اجتماعی با دیگران است که هویت اجتماعی ایجاد می‌شود. بنابراین، از طریق قرارگرفتن در چارچوبه افق معنایی ساختاری جمعی است که هویت اجتماعی می‌تواند تعریف شود. این درواقع یک ویژگی اساسی زندگی انسانی است که او را به‌عنوان موجودی ذاتاً تعامل کننده معرفی کرده و احساس کامل انسان بودن را برای او فراهم می‌آورد. تعامل فردیت شهودی را به توانایی عمل اجتماعی، پذیرش نقش‌ها، قبول حقوق و مسئولیت‌ها تبدیل ساخته و پایه‌های هویت اجتماعی را بنا می‌نهد. در این تعریف از هویت، انسان‌ها موجوداتی به لحاظ ذاتاً همپرسه متصور می‌شوند که از طریق تعامل با دیگران به فردیت خود را به هویت اجتماعی تبدیل می‌سازند. این ویژگی تعامل‌گری متقابل با دیگران، با توانایی برای بیان فردیت تضادی ندارد بلکه جنبه اساسی و غیر قابل انکار تحقق آن است. فرد تنها وقتی احساس انسان عینی به خود پیدا می‌کند که با دیگران چنین رابطه‌ای را برقرار سازد. با تعامل احساس خویشتن خویش به هویت اجتماعی گسترش داده شده و نوعی مشروعیت برای دستیابی به یک فضای مشترک ایجاد می‌شود ، جایی که افراد یکدیگر را به عنوان عناصر یک هویت جمعی می شناسند و همچنین تفاوت‌هایی که مشخص کننده خاص آنان است را مورد تصدیق قرار می دهند. به بیان چارلز تیلور حیثیت وجودی انسان از این شخصیت همپرسه آگاه است زیرا که این ویژگی مشخصه ادراک انسانی است. فهم انسان اساسا از خودش و ادراک عینی آن در جامعه ماهیتی همپرسه دارد. (تیلور، ۱۹۹۵: ۲۳۰) هرچند که در تعامل شهودی رابطه‌ای مستند و معتبر با خودمان ایجاد می کنیم، در مسیر تکامل هستن خویش یعنی پا گذاشتن به عرصه اجتماعی شدن آنرا با دیگران به گونه‌ای سازنده به تعامل می گذاریم و با هویت‌های دیگران که با همان هدف در حال تعامل اجتماعی هستند، رابطه شناسایی متقابل برابری تفاوت‌های شخصیتی و هویتی برقرار می‌کنیم.

یکی از ابعاد مهم هویت اجتماعی این است که فرد را صرفا و از منظر رفتار عقلایی نمی‌بیند، بلکه به سرشت طبیعی او به‌عنوان موجودی تعامل گر می‌نگرد که همواره در تلاش برای گسترده‌تر کردن دیدگاه خویش برای امکان مشارکت ارزش‌های اخلاقی مشترک به دیگران می‌باشد. این ویژگی عنصر سوم تعریف هویت را شکل می‌دهد چرا که نوع خاصی از افق معنایی اجتماعی را فراهم می‌آورد که به موجب آن گفتگوها درعمیقترین لایه‌های رفتار

---

[139] A disengaged self
[140] “I am I and my circumstances.

جمعی هماهنگی یافته و متقابلا پیشبرنده می‌شوند. پرسشی که ضرورت توضیح این عنصر سوم در تعریف هویت را فراهم می‌آورد این است که "به کجا می خواهم بروم". این درک از ویژگی‌های هویت اجتماعی این فرصت را فراهم می‌آورد تا درمورد ارزش‌های اخلاقی مشترک و مفهوم زندگی خوب با همنوعان به دیدگاه‌های مشترکی دست یافته شود. در حالی که در شرایط شهودی ادراک خویش تمایل داریم هستن خود را دریابیم و این دریافت ممکن است ما را از در دوگانگی و افتراق با دیگرانی که خود را به گونه‌ای دیگر در می یابند، درآورد، در تحقق خویشتن خویش در ابعاد اجتماعی می‌خواهیم بدانیم در کدامین جایگاه اجتماعی با دیگران می‌توانیم دیدگاه مشترکی درخصوص ارزش‌ها داشته باشیم. همین ارتقای سطح ادراک از فردیت خویش به ابعاد اجتماعی در فضای انجام می‌پذیرد که در آن ما قضاوت‌های خود را به معرض نمایش می گذاریم. بنابراین، تعامل اجتماعی ماهیتی اخلاقی بخود می‌گیرد زیرا همه تعامل در خصوص این امر است که چه مفهوم و ویژگی‌های اجتماعی می‌تواند زمینه‌های شکوفایی انسانی را فراهم آورد. درحقیقت، عبور از ادراک فردی به سوی شکل گرفتن هویت اجتماعی پیش زمینه‌ای را فراهم می‌سازد که در آن سلایق و خواسته‌ها و نظرات و آرمان‌های ما معنا پیدا می‌کند. اگر پیش زمینه‌های تعامل‌گرایانه برای ارتقای شکوفایی انسانی نادیده گرفته شود ، امکان خود بیانی فرهنگی و هویتی هرگز فراهم نمی‌آید و اینکه گفتمانی برتری طلبانه از هویت می‌خواهد هستن و هویت دیگران را نادیده انگارد. این اصلی‌ترین عامل محرومیت اجتماعی و در نتیجه بی‌عدالتی است. در اینجاست که باید یکبار دیگر یادآوری نمود که شکل‌گیری هویتی اجتماعی با تأملات عمیق اخلاقی همراه است.

عنصر سوم در تعریف هویت توضیح دهنده فرهنگی با واسطه است که عملاً به جهت گیری فرد در فهم ارزش‌های مشترک در زندگی اجتماعی ارتباط پیدا می‌کند. زندگی اجتماعی انسان را ملزم می‌سازد تا در روابط تعامل گرایانه با همنوعان خود قرار گیرد تا بتواند نه تنها به شناختی متقابل از خویش و دیگران دست یابد، همچنین فرصت داشته باشد تا شیوه‌های لازم برای زندگی با معنا را تعریف نماید. اهمیت تعامل و همپرسگی بگونه‌ای است که عملا بخش اعظمی از ادراک ما از خود ، جامعه، و جهان و شیوه‌های شکل‌گیری و مشارکت فعال درآن را در بر می‌گیرد. از اینروی مفهوم هویت را نمی‌توان صرفاً براساس مبانی فردگرایانه و بریده از متن اجتماعی تعریف کرد چرا که حتی شناخت مستند و اصیل خویشتن خویش[۱۴۱] که مبانی حقوق انسانی را به معنی معاصر آن تشکیل می‌دهد، نمی‌تواند فارغ از حوزه تعاملات اجتماعی، جایگاه افراد در آن، و نیز ارزش‌های مورد قبول ناظر بر رفتار عمومی باشد. بنابراین

---

[141] Authentic self

شکل‌گیری هویت اجتماعی ماهیتی سیال بخود می‌گیرد و بنا بر مقتضای حوزه عمومی و نیازهای آن تغییر می‌پذیرد. بنظر می‌رسد که این عنصر سوم سازنده هویت با عنصر اول یعنی ادراک فردیت خویش در تناقض قرار گیرد. ولی اهمیت شکوفایی انسانی به‌عنوان عالی ترین درجه فهم و ادراک انسان از خود و دیگران این ضرورت را ایجاد می‌نماید که مراحل متعالی شکل‌گیری هویت اجتماعی از در تعامل با نیازهای حوزه عمومی و منافع جمعی قرار گیرد. به همین دلیل نمی‌توان فرد را از متن اجتماعی و الزامات آن جدا ساخته و یا ادراک شهودی بی‌واسطه از اصالت‌های خویش را از در تقابل با فهم جمعی و اجماعی قرار داد. نمی‌توان زندگی انسان را صرفاً از نقطه نظر ادراک بی‌واسطه درک کرده و یا تحقق آنرا به نظام‌های نمایندگی تقلیل داد به این دلیل که بخش بزرگی از مفهوم انسان و زندگی با معنی با باور فرد به عنوان بخشی از یک کل فراگیر و نظام‌مند، یعنی تکیه به مفهوم "ما" وابسته می‌باشد. "بنی آدم اعضای یک پیکرند....".

باید این نکته را نیز یادآوری کرد که خود مفهوم تعامل و همپرسگی در چارچوبی اخلاقی قابل تصور است که در آن فرد با توجه به ارزش‌های رفتاری که او را به انسان تبدیل می‌کند، تعریف می‌نماید. این ارزش‌ها به لحاظ اجتماعی ساخته شده‌اند. یعنی از طریق ارتباطاتی که بین فرد و جامعه ایجاد می‌شود، و از طریق شناخت متقابل برابری ویژگی‌های هویتی و فرهنگی معنی پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر درسطح بی‌واسطه – یعنی تماس و همپرسگی نزدیک با خویشتن خویش و برای ادراک هستن انفرادی – احساس ارزشمند اخلاقی برای انسان حاصل نمی‌شود چرا که در این سطح امکان تمیز میان درست و خطا و قضاوت پیرامون آن وجود ندارد. فقط در چارچوب تعامل اجتماعی، یعنی شناخت بواسطه در افق معنایی جمعی است که فرد به سمت دستیابی به هویت خود ، به ویژه خودشناسی اخلاقی خود حرکت می‌کند. درواقع ، روند خودشناسی از طریق گفتگو و در چارچوب تعاملی انجام می‌شود که امکان ارزیابی اخلاقی در خصوص زندگی با معنی را فراهم آورد. از طریق این فرآیند شناخت خود، سپس تمایل برای بیان آن در حیات اجتماعی است که هویت انسانی تحقق می‌یابد. از اینروی منتزع شدن از نقش‌های اجتماعی، خواه خودشیفتگی و عدم تمایل به دیالوگ اجتماعی، و خواه محروم ساختن دیگران از بیان موثق خویشتن خویش، صدمات غیر قابل جبرانی به شکل‌گیری هویت وارد می‌سازد. این بدان معناست که نه تنها هویت شخصی شکوفا نمی‌شود، بلکه منشأ اصلی سوء تفاهم و درنتیجه طرد اجتماعی دیگران، و از همه مهمتر تحقیر و عدم شناسایی هویت اصیل دیگران می‌باشد. این عدم شناسایی و یا تبعیض علت اصلی ایجاد ظلم و عدم استقرار عدالت در جامعه می‌باشد. بنابراین هرچند ممکن است نظرات و دیدگاه‌های از طریق انعکاس انفرادی توسعه داده شود ، اما در موضوعات مهمی

مانند هویت اجتماعی و حیات آن تعامل بر سر شناخت متقابل امکان پذیر نیست. علاوه براین، و از نقطه نظر سیاست‌گذاری اجتماعی، با تمایل به موضعی کلیم‌وار در درون شبکه همپرسگی اجتماعی، مزایای سازنده ای برای زندگی اجتماعی فراهم می‌آید. یعنی اینکه نرم های اجتماعی مورد توافق همه شکل می‌گیرد، ارزش‌های اخلاقی مشترکی ساخته و تعریف می‌شود که ذاتاً الزام‌آور می‌باشند، قواعد بازی مبتنی بر انصاف و عدالت اجتماعی مشخص می‌شود، استانداردهای رفتاری قابل قبول برای همه تعریف می‌شود، و درنهایت نوعی همبستگی اجتماعی–ملی ریشه بوجود می‌آید که غیرقابل گسست و فروپاشی است.[۱۴۲]

هویت مدرن – هویت ملی

تعریف عناصر سه گانه تشکیل دهنده هویت، پرسش چهارمی را نیز به بحث هویت می‌کشاند: "در کدامین افق زمانی هویت اجتماعی می‌تواند استمرار پیدا می‌کند؟" پاسخ به سئوال بیشتر با عناصر دوم و سوم تعریف هویت ارتباط پیدا می‌کند. اگر قرار است عبور از ادراک فردی راه را برای خود بیانی اجتماعی و قرارگرفتن در افق معانی هموار نماید، به حقیقت پیوستن عینی آن منوط به افق زمانی است که درآن فردیت مستقل بتواند قابل ارایه بوده ونیز تثبیت شود. درواقع سخن گفتن از حیطه ای فراتر از ادراک خویش نیاز به شرایط اجتماعی دارد که درآن فرد بطور مستقل وبا تکیه بر آزادی انتخاب و قابلیت های خود بتواند نقشهایی را ایفا نماید که به شکل‌گیری حیات اجتماعی منجر شود. به سخن بهتر افق زمانی تحقق بخش هویت اجتماعی با شرایط برخورداری از حقوق و آزادی‌های اساسی فرد که به او فرصت و انگیزش به انتخاب را می‌دهد، همراه است. این شرایط خاص عصر مدرن است، یعنی عصر رهایی بخشی فرد انسانی از همه رنج‌هایی بشری که در طول تاریخ امتداد یافته بود: ۱) جمود فکری، ۲) تصلب آیینی، و ۳) انقیاد اجتماعی. بنابراین هویت اجتماعی قابل تعریف با شرایط پیش مدرن نیست بلکه گفتمانی است که از عصر مدرن پا به عرصه حیات گذاشته است.

در شرایط پیش مدرن مفهوم هویت از درون مایه ذهن گرایانه آن فراتر نمی‌رفت زیرا راه بسط و توسعه فردگرایی به سوی شکل‌گیری هویت اجتماعی به دلیل انقیاد مذهبی،[۱۴۳] و بواسطه آن جمود فکری از یک سو، و جایگاه اجتماعی از پیش تعیین شده[۱۴۴] در نظام سلسله مراتبی شرایط قرون وسطایی از دیگر سو، کاملا مسدود بود. تسلیم به تعالیم مذهبی، یعنی

---

[۱۴۲] اینها الزامات دمکراسی مشورتی هستند که به‌عنوان بدیلی در قبال دمکراسی نمایندگی ویا دمکراسی لیبرال مورد بحث قرار می‌گیرند.

[143] Religious conformity

[144] Ascribed status versus the achieved status

به باور به آنچه که رهبران مذاهب ارکان دین تلقی می‌شدند، تنها راه برون رفت از زندگی آغشته با گناه و رفتن به سوی رستگاری تلقی می‌شد. واژه "ارتدکسی" که به معنی عقیده درست و یا صراط مستقیم[۱۴۵] نامیده می‌شد، روح اصلی حاکم بر دکترین متابعت مذهبی در قرون وسطی را تشکیل می‌داد همانگونه که امروزه در نظام‌های مذهبی سنت گرا ملاحظه می‌شود. کلیسا در طی قرن‌ها هم از طریق موعظه‌های یک جانبه و بدون پرسش برای قانع کردن باورمندان، وهم بواسطه اعمال زور و سرکوب، می کوشید به باورمندان بقبولاند که راه اصلی در زندگی مذهبی چیست. بنابراین آنچه که مردم می‌اندیشند شامل مفهوم حیات، فلسفه زندگی، ارزش‌های اجتماعی، گرایشات، و نرم ها و رفتارها، همه باید مطابق با صراط مستقیم دین باشد. بنابراین اعضای یک جامعه نیز باید اندیشه، توان فکری، قوه فهم و ادراک، توانایی تجزیه و تحلیل، و معیارهای ارزش گذاری و قضاوت‌های خود را به آیین‌های دینی که از سوی رهبران مذهب توضیح داده می‌شود تسلیم نمایند. در فضای انقیاد مذهبی، اندیشه عقلایی مستقل برخاسته از شعور و فهم انسانی اساسا قابل فهم و درنتیجه قابل قبول نیست. نهادهای مذهبی نیز این ماموریت مقدس خود ساخته را دارند تا نقش رهایی بخشی از گناه و رستگاری انسان‌ها را از سوی خداوند به‌عهده گیرند. به دلیل همان مقدس بودن صراط مستقیم، و الزام به تعبد مذهبی ناشی از آن، هیچکس اساسا نمی‌توانست تصور توان فکری مستقل را داشته باشد. به عبارت بهتر تقدس و تعبد دو روی یک سکه‌اند. در حیطه تقدس همه چیز از آن خدایی است که توسط رهبران مذهبی نمایندگی می‌شود. پس باید این نمایندگی را بدون چون و چرا پذیرا شده و تمام هستن و هویت خویش را به صراط مستقیم تسلیم نمود. در طول تاریخ همه کسانی که جسارت ارائه پیشنهاداتی برای اصلاح داشتند که با آموزه‌های کلیسا مغایرت داشته می داشت، مانند گالیله که به دلیل تئوری‌های علمی خود خشم کلیسا را برانگیخت، بدعت گذار شناخته شده و محکوم شد.

انقیاد مذهبی سیستم اخلاقی خاص خود را نیز بوجود آورد. از این نقطه نظر، ارزش‌های اجتماعی و رفتارهای متناسب با آن، باید تابع آیین‌های مذهبی باشد. اینگونه نظام اخلاقی فقط از قرائت‌های دینی حاصل می‌شود، بنابراین تسلیم کامل با آنها نوعی فضیلت محسوب می‌شود. در این نگرش موضوع هویت نه فقط با تسلیم کامل به دکترین مذهبی صراط مستقیم مفهوم می‌یابد، از همه مهمتر تسلیم نوعی فضیلت تلقی می‌شود که شرایط زندگی دینی را ترسیم می‌نماید. فضیلت به عنوان انطباق زندگی و رفتار با اصول اخلاقی است که فقط از درون متون مقدس سرچشمه می‌گیرند. از آنجاییکه بشر دراصل تمایل به گناه دارد،

---

[145] Adherence to and obeying correct creeds in religion

طبیعت او به غرور، حرص و طمع ورزی، شهوترانی، حسادت، شکم بارگی، خشم و غصب، و تنبلی گرایش پیدا می‌کند. لذا روز به روز از خدا دور می‌شود. انقیاد مذهبی با پرورش فضایل دینی در میان باورمندان به مذهب جامعه را درحال سلامتی و تعادل نگاه می دارد چرا که خداوند هفت دروازه بهشت را ضامن رها شدن از هفت گناه یادشده بالا قرار داده است. (باند، ۲۰۱۷) فضایل مذهبی که درواقع بازتاب دهنده نرم های اجتماعی قابل قبول توسط مذهب می‌باشد، در ابعاد اسطوره ای و نیز کیهان شناسانه مذهبی نیز ریشه ای عمیقی می‌دواند لذا با آسانی با باورمندی معتقدان می‌آمیزد. متون مقدس اخلاق، فضیلت، و ایمان را از یکدیگر غیرقابل تفکیک دانسته و درنتیجه رفتار تعبدگونه را به اطاعت مطلق از فرمان خدا و تسلیم به صراط مستقیم منوط و وابسته می‌سازند. علاوه براین کاسمولوژی بهشت و دوزخ، ثواب و عقاب، فرشتگان ناظر در حیات و ممات تنگناهای بیشتری بر انقیاد مذهبی (یعنی اندیشه و باور) و اطاعت آیینی (یعنی تسلیم و فضیلت جویی) استوار می‌سازد.

حفاظت از مذهب از طریق تامین نهادهای آن ضرورت آمیختگی سیاست از مذهب را نیز ایجاب می‌نماید. از آنجاییکه ممکن است دگراندیشی حرمت و شان و مخالفان تیول داری و منافع آنرا برای روحانیون به خطر اندازند، نظام سیاسی باید وظیفه حراست از مذهب را برعهده گرفته و ناباوران را به بند بکشاند. قدرت سیاسی نیز بخوبی می‌داند که امکان سلطه بر جان و مال مردم فقط توسط زور و اجبار سرکوب‌گرانه فیزیکی قابل تضمین نیست. فرمول آرمانی همان انقیاد مذهبی است. روحانی و حاکم دست در دست به نوعی همکاری متقابل دست می یابند تا از یک سو اندیشه انسان‌ها به انقیاد و جمود بکشانند، و از دیگر سو جان و مال مردم را تحت کنترل خود گیرند. گویی اینکه خدای آسمان و زمین بر سر منافع مشترک به توافقی جامع برای به بند کشیدن اراده انسانی دست می یابند. به همین دلیل در سراسر قرون وسطی مقامات مذهبی و سیاسی با یکدیگر متحد بودند تا انقیاد درقبال دکترین کاتولیک را تضمین نمایند. برچسب زندیق زدن، شکنجه و زندانی ساختن نواندیشان زیر عنوان "اصل عدم همخوانی"،[۱۴۶] و محروم شناختن مردم از حقوق اولیه با عنوان تسلیم امر خدا بودن و معامله برای روز حساب، اموری عادی و مقبول حتی برای خود مردم تلقی می‌شدند. طبیعی است در شرایط انقیاد مذهبی، اساسا هویت مستقل اجتماعی قابل فهم نیست چرا که باورمند بنا به دلایل اعتقادی مذهبی و فرمان‌های اخلاقی برخاسته از آن ونیز ضرورت اتخاذ زندگی فاضلانه به‌عنوان معامله ای مقدس با خدا، نگرشی برای هویت اجتماعی خود نمی‌تواند داشته باشد.

[146] The conflict thesis

"جایگاه اجتماعی از پیش تعیین شده" که امکان هرنوع ارتقای سیستمی عمودی را برنمی تابید، تکمیل کننده دکترین انقیاد مذهبی بود. مخصوصا پس از سقوط امپراتوری روم در قرن پنجم ، کلیسا جایگاه خود را به عنوان قدرت غالب در اروپا تثبیت نمود. این قدرت داعیه اصلاح اجتماعی براساس آموزه‌های دینی را داشت. موضوع اصلی در اندیشه کلیسایی این بود که همه به هر شکلی به سوی بهشت هدایت شوند. پاپ به‌عنوان بالاترین مرجع قدرت ضرورت متابعت از دین را تعیین می‌کرد. بنابراین وفاداری‌ها از طریق پیوستگی با این مرجع تقلید ترسیم شده و منافع حاصل از آن نیز در نظام سلسله مراتبی تعیین می‌شد. نهادهای مذهبی از هرنوع حساب و کتاب، حساب پس دهی، و مالیات معاف بودند و سیستم سیاسی نیز به دلیل خشم احتمالی رهبران مذهبی برای تخطی از فرامین از یک سو، و حفظ و توسعه قدرت خود از دیگر سو، با اینگونه سیستم تبعیض آمیز هماهنگ بودند. در این بافت اجتماعی، کلیسا براحتی می توانست طبقات حاکم ثروتمندان را از جانب خود برای جنگیدن با کفار بسیج نماید. نمونه روشن این پیوستگی میان دو قدرت مذهبی و سیاسی جنگهای صلیبی است که به موجب آن با رهبری پاپ اشراف، شاهزاده‌ها و پادشاهان برای باز پس‌گیری بیت المقدس هماهنگ شدند.

بنابراین دراین سیستم قرون وسطایی نقش‌های از پیش تعیین شده در سیاست، اقتصاد، و جامعه با همان نقش‌های مذهبی در پیوند بودند. دراصل نقش‌های اجتماعی و جایگاه ها با تولد افراد و طبیعتا شرایط خانوادگی آنها تعیین می‌شد. لذا به هیچ عنوان انتخابی و در کنترل افراد نبود. افرادی که در طبقه بالای جامعه موسوم به نجبا متولد می‌شدند، همان جایگاه والا را به شکلی موروثی حفظ می‌کردند و افرادی که به‌عنوان مثال از طبقه رعایا متولد می‌شدند، در همان موقعیت اجتماعی پایین باقی می مانند. سیستم نابرابر موسوم به تیول‌داری، یا ارباب و رعیتی، امکان تحرک اجتماعی را بطور کلی برنمی تابید. بنابراین عناصر اعتبار و شهرت ناشی از جایگاه خانوادگی، مقام دینی و وابستگی به کلیسا، وفاداری سیاسی، و درنهایت مزدوری برای قدرت ارکان اصلی نقش‌های اجتماعی و توجیح طبیعی بودن آنها بودند. مقربین به خدا به دلیل تقوای دینی القابی بزرگوارانه برای خود تعریف می‌کردند تا بتوانند امتیازات ویژه ای برای خود در بافت سلسله مراتبی اجتماعی تثبیت نمایند. رهبریت قدرت سیاسی خود نگاهبان این امتیازات ویژه بود. دراین نظام سلسله مراتبی جایگاه ها و نقش‌ها ازآغازین مراحل حیات تعیین شده و غیرقابل تغییر بود. تنها راه ایجاد تغییراتی دراین جایگاه‌های از پیش تعیین شده، پیوستن به کلیسا و یا گماشتگی قوای سیاسی بود.

اتحاد دو عامل تعیین کننده شرایط پیش مدرن یعنی "متابعت مذهبی"، و "جایگاه اجتماعی از پیش تعیین شده"، معیارهای اصلی هستند که به سبب حضور انحصاری آنها نمی‌توان فرضیه قابل قبولی برای تعریف هویت اجتماعی در شرایط پیش مدرن ارایه کرد. به عبارت روشنتر، مصلوب الاختیار ساختن مردم هم در ساحت اندیشه و هم نقشهای اجتماعی دو ویژگی اصلی شرایط پیش مدرن بدون ارجاع به افقهای تاریخی می‌باشند بگونه‌ای که امروز هم اینگونه عوامل مسلط برای به انقیاد کشاندن مردم را به وضوح می‌توانیم در جوامع متعددی ملاحظه نماییم. بنابراین عصر مدرن نوید بخش رهایی از رنج‌هایی است که حیات لاهوتی و ناسوتی انسان‌ها را تیره و تار ساخته بود. هویت اجتماعی همزاد عصر آزادی اندیشه و بواسطه آن امکان خود بیانی در روابط اجتماعی است. آنچه که شرایط پیش مدرن را از مدرن تفکیک می‌سازد، دقیقا همین برخورداری از آزادی‌های مدنی و سیاسی است، و آنچه که هویت اجتماعی را از ادراک ذهنی و شهودی خویشتن خویش متمایز می‌سازد، همان افق رهایی بخشی انسان از جبر عقیده و باورهای از پیش تعیین شده است. به همین سبب هویت اجتماعی به استقرار فضای آزادی و آزادی خواهی و انکار هرگونه تلاش برای اقناع و اجبار وابسته است. بی سبب نیست که مفهوم مدرن فقط با رهایی بخشی هویتی و قراردادن انسان در مرکز همه تعاملات اجتماعی-سیاسی اعاده معنی می‌کند. البته این به آن معنی نیست که در شرایط پیش مدرن هیچ فهمی از هویت و فردیت وجود نداشت. بلکه مقصود این است که در شرایط پیش مدرن احساس هویت و ابراز اجتماعی آن با موانع اصلی مواجه بود که اجازه خود بیانی آزادانه را نمی‌دادند. علاوه براین تصلب اعتقادات مذهبی و باورهای اجتماعی به گونه‌ای بود که مردم اساسا نمی‌توانستند ادراک و فهم روشنی از هویت مستقل انسانی خویش نداشتند. بنابراین هویت مدرن نشانه اقرار به ظرفیت طبیعی انسان برای فهمیدن و استدلال کردن مستقل و آزاد، قوای آزاد شده عقلی، خود بیانی اجتماعی، و برخورداری از آزادی همراه با مسئولیت، یا به عبارت بهتر آزادی خواهی و تلاش برای ایجاد جامعه آزاد، همراه است. روابط اجتماعی مدرن، تقسیم کارو وظایف مبتنی بر عدالت اجتماعی، شیوه اداره مطلوب، حقوق جهان‌شمول و تعهدات ناشی از آن، عقاید مرتبط با برابری، اخلاق کار و تولید، و همبستگی اجتماعی مبتنی بر رضایت فردی، و امثالهم همه برآیندهای ظهور هویت مدرن اجتماعی است. هویت مدرن نشانه فروریختن موانع (در فکر، اندیشه، وجدان، باور، و نقش‌های اجتماعی) برسر راه توسعه یافتگی و شکوفایی انسانی است.

نهضت اصلاحات در کلیسا به‌عنوان نقطه شروع دوران مدرن است چرا که مبارزه ای را برای انکار نقش واسطه گری طبقه روحانیت میان عالم ناسوت و لاهوت آغاز کرد. براساس آیین کفاره و طلب عفو و سپس غسل تعمید که اهمیت مرکزی در سازمان کلیسایی اواخر قرون

وسطی داشتند، انسان‌ها از بدو تولد آلوده با گناه ذاتی هستند چرا که آنان این گناه را از والدین اولیه خود یعنی آدم و حوا به ارث می برند. برای رهاسازی روح آنها کلیسا نقش راهنمایی و واسطه گری را ایفا می‌نماید. این نقش از طریق آیین تواب سازی که شامل پشیمانی از گناه به واسطه دوری از خدا، اعتراف، و پذیرش آیین تنبیهی بود که نسبت به درجه گناه از سوی کشیش تعیین می‌شد.[۱۴۷] با این آیین مردم می توانستند از گناه اولیه فارغ شده به عالم مومنان وارد شوند. نهضت اصلاحات همین جنبه کاسب‌کارانه کلیسای کاتولیک به چالش کشیده و راه را برای رهایی سازی در ذهن و باور و اندیشه مردم باز کرد.

آرای این نهضت هدف و پیام واقعی دین فقط از طریق تجربه مستقیم با خداوند دریافت می‌شود. بنابراین بجای شعائر مذهبی باید پیام اصلی عالم قدسی، و بجای طبقه روحانی باید به ظرفیت روحانی همه مردم، و بجای استناد به سنت باید به پیامبری و روح آن تکیه کرد. از آنجاییکه هر انسانی می‌تواند خداوند را بطور مستقیم تجربه کند، بنابراین ثواب و عقاب برآیندهای آن همه منوط به تصمیم آزادانه اوست. انقیاد مذهبی و سلسله مراتب دینی به این دلیل که در مقابل تعهد به فهم و ادراک پیام‌های دین قرار می‌گیرند باید انکار شوند چرا که انقیاد بازدارنده فهم صحیح دینی و درواقع مایه اصلی جمود است (لوتر، ۱۹۵۷). برخلاف برداشت و مفاهیم سنتی دین که رستگاری را در عبور از این دنیا و رسیدن به آخرت جستجو می‌کند، کاسمولوژی جهان وکائنات در مرکز زندگی عادی و تلاش برای امرار معاش قابل توضیح است (تیلور، ۱۹۸۹). حتی حرمت و شان و منزلت انسانی نیز در همین مرکزیت مفهوم انسانی قرار دارد چرا که انسان دارای ظرفیتی عقلایی برای فهمیدن و ارایه دلیل برای آن دارد. این ظرفیت عقلایی انسان را از خویش‌گرایی بی‌نظم و بریده از متن اجتماعی به عرصه حیات عینی فرا می‌خواند. پس کار و تولید و باز تولید، تلاش برای خانواده، و استفاده از مواهب همین دنیا، فضایل دینی هستند که نقطه مرکزی اجرای اهداف الهی را به اجرا می گذارند. خداوند از انسان‌ها می‌خواهد مولد و در مقیاس انسانی خویش خالق پیشرفت انسانی باشند چراکه خداوند خود خالق متعالی است. از این بابت، رستگاری دراختیار خود انسان است چرا که انسان‌ها به خود حرمت و شان تعلق دارند. با دوست داشتن زندگی خویش و کارو تلاش می‌توانیم به خدا نزدیک شویم. از اینروی داعیه عالم تقدس به دلیل همان پیامهای دینی که توسط همه می‌توانند ادراک شوند، خالی از اعتبار است. تنها عالم تقدس آنی است که انسان در مرکز اعتبار خود قراردارد. انسانی که از قیود مذهبی رها شده است قادر با

---

[147] Sacrament of Penance including a tripartite component: Contrition, confession, and satisfaction,

سازماندهی آزادانه روابط خویش بدون مداخله سازمان و نهادهای مذهبی است. حال زمان آن رسیده است که کل عقاید و دستگاه های مذهبی در مسیر روشنگری عقلایی قرار گیرند. انسان رها شده از قیود مذهبی هویتی مستقل و عقلایی دارد و باید محور همه امور باشد.

با رهاسازی انسان از جمود فکری و قیودی که هویت روحانی او را به بند کشیده بود، راه برای ادراک عینی و بازیگری اجتماعی، یا به عبارت دیگر شکل‌گیری هویت اجتماعی او هموار شد. عمده فلاسفه عصر مدرن با توضیح ابعاد پیچیده‌تر مفهوم هویت، آنرا با مفهوم آزادی و منتجات آن شامل برابری و سکولاریزم نزدیک ساختند. جان لاک با دریافت اهمیت عبور از پرسش عبودیت مطلق براساس آیین کلیسایی به سوی عقلایی ساختن و روشنگری باورهای مذهبی، بسیاری از موانع رشد و شکوفایی انسانی از سرراه برداشته و مسیر اندیشه‌ها را به سوی تثبیت مفهوم اهمیت مدرن در برخورداری از موهبت آزادی انسانی هدایت کرد. در جریان اینگونه تحولات در عرصه اندیشه، مفهوم خداباوری با انسان باوری و آزادی اندیشه از طریق عقلانیت مستقل پیوند برقرار کرد. لاک در رساله اول درخصوص دولت، با به چالش کشیدن مفهوم پدرسالاری پادشاه به نیابت از سوی خدا برای رستگاری تابعان، استدلال کرد که طبق قوانین الهی هر فرد انسانی ظرفیت مدیریت امور خود را دارد.[۱۴۸] (لاک،۱۹۶۰: ۱۹۳) این ظرفیت فقط بواسطه شرایط برخورداری از آزادی‌های مدنی و سیاسی به شرط عدم ایجاد ضرر و آسیب به دیگران امکان پذیر است. پس لازمه تحقق خو-دبیانی هویتی در امور اجتماعی همان استقرار جامعه مدنی است.[۱۴۹] (۲۳۴) درواقع هویت اجتماعی و جامعه مدنی لازم و ملزوم یکدیگرند. با برخورداری از آزادی مردم می‌توانند نه تنها تمرین دوست داشتن یکدیگر را داشته باشند، رفتار جوانمردانه و مهربانی نسبت به یکدیگر برای

---

[148] “i. Adam did not have any authority over his children, or dominion over the world, as is pretended, ii. If he had, his heirs had no right to it, iii. if his heirs had, there being no law of nature nor law of God that determines which is the right of succession, iv. If even Adam had such authority, there remains no authority to one above another, therefore v. it is impossible that the rulers should make any benefit, or to be the fountain of all power”.

[149] ...those who are united into one body with a common established law and judiciary to appeal to, with <u>authority to decide</u> controversies and punish offenders, are in

• civil society with one another;

whereas those who have no such common appeal are still in

• the state of nature, each having to judge and to carry out the sentence, because there isn’t anyone else to do those things for him.

آنان به نوعی فضیلت اجتماعی تبدیل می‌شود چرا که "پیام واقعی دین ، نیکوکاری و عشق ، نجابت روح و پاکی رفتار است". (لاک، ۲۰۱۳: ۶) خوب بودن و جوانمردی احساسی طبیعی است و انسان آنرا بخوبی ادراک می‌کند و می‌داند که خداوند آنها را بوجود آورده است. ما باید به این خدا و پیام‌های او ایمان داشته باشیم. باروهای غلط و خرافی ما را از این فضایل و عشق و آرامش دور می‌کند. در اینجاست که ایمان حقیقی مبتنی بر آزادی عقیده جایگزین اجبار، تقید، و پذیرش مبتنی بر ترس از مذهب می‌شود.
بنابراین ایمان واقعی سه رکن حیاتی برای زندگی انسان فراهم می‌آورد: با دریافت حرمت و شان عقلایی خود باید همواره مسئول و پاسخگو باشیم، تمایلات طبیعی به سوی عشق ورزی را پاس داریم، و همواره نیک خواه دیگران باشیم. این ویژگی‌های هویت مدرن توسط نوعی اخلاق طبیعی قابل ادراک است. وظیفه مذهب واقعی این است که این خصائص هویتی انسان‌ها را به آنان یادآوری نماید. لذا مذهب می‌بایست اساسا از سیاست جدا باشد چرا که کار مذهب اقناع برای رستگاری روح است درحالیکه امور اجتماعی و سیاست دربرگیرنده امور واقعی و نیازهای انسانی است.[۱۵۰] (۶۰) با تفکیک در دو عالم از یکدیگر، مومن نگاهی آزادانه نسبت به مذهب و نهادهای آن داشته و می‌داند که حتی کلیسا بر بنای آزادی اراده و تمایل داوطلبانه افراد باید شکل گیرد. آزادی‌های مدنی و سیاسی ارکان اصلی جامعه سالم و رو به پیشرفت می‌باشند، و هویت عقلایی مستقل انسانی موتور حرکتی اصلی این جامعه است.

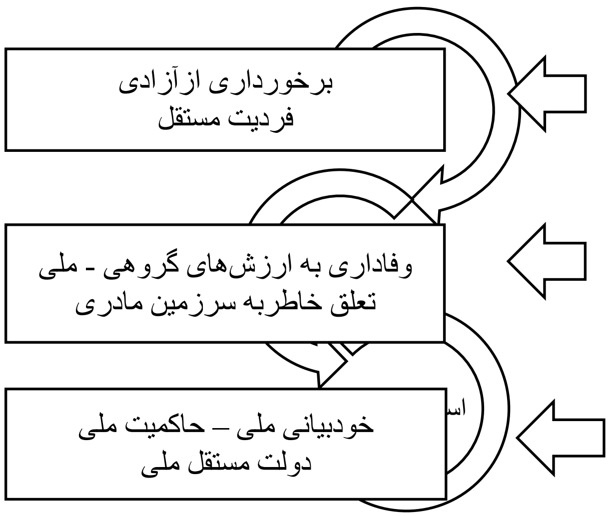
با فروریختن نظام‌های ارزشی پیش مدرن، وفاداری به آنها، و رهایی بخشی اندیشه و هویت انسانی که مانع بیان آزادانه او در روابط اجتماعی، و نیز عدم شکل‌گیری و استقرار نظام ارزشی نوین اجتماعی، نوعی خلاء هویتی در ساختار اجتماعی بوجود آمد. پیامدهای این دگرگونی‌های عمیق در بنیادهای اندیشه اجتماعی و ضرورت ایفای نقش اصلی انسان آزاد درآن، نکته ای است که در طرح هویت ملی باید مورد توجه قرارگیرد. درواقع باید رابطه‌ای متقابل و پیشبرنده میان ابعاد فردی و گروهی ظهور هویت مدرن، یعنی هویت مدرن و هویت ملی، برقرار شود. این که بدانم که هستم، چگونه بدانم که هستم، و در کجا هستم، پرسش‌هایی هستند که ماهیتاً با ظهور هویت مدرن همخوانی دارند. لذا پاسخ به آنها با مفهوم هویت ملازمه دارد. از آنجاییکه هویت مدرن مستلزم برخورداری از فردیت مستقل و آزادانه

---

[150] The care of Souls cannot belong to the Civil Magistrate, because his Power consists only in outward force; but true and saving Religion consists in the inward persuasion of the Mind, without which nothing can be acceptable to God. And such is the nature of the Understanding, that it cannot be compelled to the belief of anything by outward force.

می‌باشد، سازوکارهای متناسب با تحقق آن یعنی احساس تعلق ملی باید فراهم آید. چگونه می‌توان رابطه میان این دو پدیده مدرن را می‌توان توضیح داد؟

با فر وپاشیدن فضای پیش مدرن که بر بنای متابعت از عالم تقدس و نظام سلسله مراتبی حاصل از آن استوار بود، و امکان محقق ساختن فردیت مستقل، یا به عبارت بهتر هویت مدرن، می‌بایست فضایی نوین شکل می‌گرفت که درآن افراد بتوانند بر سر تعلقات، مفاهیم، و ارزش‌های مشترک تعامل و پیوند داشته باشند. شکل‌گیری جامعه سیاسی مبتنی بر ملیت و فرضیات دولت–ملت، متناسب‌ترین ظرف تحقق هویت مدرن در شرایط پسا–قرون وسطایی بود. درحالیکه فرضیات مشترک ارزشی کهن دیگر نمی‌توانست پابرجا بماند، هویت ملی، یعنی توافق برسر ارزش‌های مبتنی بر آزادی و برابری بهترین جایگزین بود. پشتیبانی از این فضای



نوین و ارزش‌های آن نیز با مفاهیم نوینی نظیر جامعه مدنی – سیاسی، حاکمیت سرزمینی، استقلال، و وفاداری‌های نوین بر مبنای هویت ملی تعریف شد. جامعه سیاسی مدرن می توانست پیوستگی لازم میان هویت مدرن، هویت ملی و نیز رابطه میان بین ملت و کشور برقرار نماید.

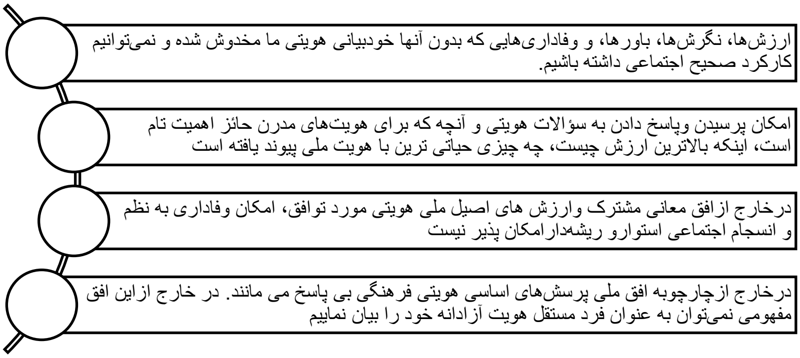
هرچند که این رابطه با معاهدات وستفالی در۱۶۴۸ و شکل گیری دولت–ملت به حقیقت پیوست، تکامل آن تا پیدایش عصر اندیشه‌های رمانتیک استمرار پیدا کرد. اندیشه‌های این عصر "ملیت" و یا بیان زبانی یک ملت را به‌عنوان مؤلفه اصلی هویت آن ملت معرفی نمود چراکه زبان لازمه حیاتی اعلام استقلال آنها می بود. زبان یک جامعه را قادر می‌سازد تا آمال

و آرزوهای خود را بر بیان ارزش‌های مشترک در حوزه زندگی محقق نمایند. زبان به‌عنوان ابرازهویت مستقل آزادانه و مهمترین لازمه شناخت ملی و رابطه آن با ملت‌های دیگر می‌باشد. زبان می‌تواند پرسش‌های حیاتی یک ملت را بیان داشته و پاسخ به آن را بر مبنای همان مقتضیات هویتی ملی فراهم آورد. احساس تعلق تاریخی به یک گروه در سرزمین مادری، اسطوره های مشترک و حافظه تاریخی آن، باور و تعلق به یک فرهنگ همگانی، حقوق و وظایف قانونگذاری شده برای همگان، و مبانی اقتصادی مشترک و حق ذاتی اسکان پذیری آزادانه در سرزمین مشترک، همه الزامات تحقق هویت مدرن می‌باشند. پس زبان ملی ابزار خود بیانی هویتی هم در بعد انفرادی و هم گروهی آن می‌باشد. زبان روح ملی و ابزار پیوند دهنده هویت فردی و گروهی است. (بعنوان مثال هامبولت، ۱۹۹۹) ارزشمندترین سرمایه یک ملت زبان آنان است چرا که زبان نماد روح ملی، ارزش‌های مشترک، و آرزوهای مردمان آن است.[۱۵۱] (به‌عنوان مثال هردر، ۲۰۰۵) ملیت و زبان ملی مایه و محافظت کننده هویت مردمان آن است. هویت فردی و ملی زیر عنوان ملیت با یکدیگر تعامل متقابلاً پیش برنده برقرار می‌کنند. از اینروی استقلال فردی و استقلال ملی لازم و ملزوم یکدیگرند. عشق به وطن خمیر مایه حفاظت از هویت فردی است چرا که بواسطه آن خود بیانی هویتی آزادانه به اجرا در می‌آید.[۱۵۲]

در عصر مدرن پرسش اساسی هویتی "من که هستم" پیوند غیرقابل گسستی پیدا کرد با پرسش "ما که هستیم". نمودار زیر می‌تواند اجزای این پیوند را توضیح دهد.

[151] “What a treasure language is when kinship groups grow into tribes and nations. Even the smallest of nations…cherishes in and through its language the history, the poetry and songs about the great deeds of its forefathers. The language is its collective treasure " ."A people without its language of own is only half a nation…. To lose your native tongue…. is the worst badge of conquest."

[۱۵۲] شایان ذکر است که شکل‌گیری هویت ملی ضرورتا با تحقق خودبیانی آزادانه رهایی بخشی همراه نبود. به همین دلیل ملی گرایی همراه شد با ظهوررژیم های فاشیستی و سرکوبگر. ولی به تدریج رابطه میان هویت مدرن و هویت ملی به سوی دمکراسی واستقرار حقوق بشر تمایل پیدا نمود



هویت ملی در شرایط جهانی شدن

در شرایط جهانی شدن مبانی سرزمینی هویت مدرن و فرضیات آن، یعنی بیان ملیت براساس ارزش‌های و آرمان‌های مشترک، به چالش کشیده شده است. اساسا در شرایط فروپاشی اهمیت بنیادین مرزهای سرزمینی، مفهوم ملیت نیازمند بازاندیشی دقیقی است. طبیعی است که هویت مدرن و الزامات مرتبط با آن نیز در شرایط جهانی شدن، به دلیلی همان فرضیات سرزمین محور مفهوم، نمی‌تواند به آسانی مفروض و مسلم واقع شود. ساده‌ترین دلیل برای این فرضیه این است که شرایط جهانی شدن با به چالش کشیدن هرنوع مفهوم مرزهای سرزمینی و اساسا مؤلفه‌های بین‌المللی مبتنی بر دولت سرزمینی، جغرافیای جهان را به دگرگونی‌های عمیقی کشانده است که به موجب آن نمی‌توان به آسانی هویت‌ها را بر مبنای مفاهیم جغرافیایی پیشین تعریف نمود. خاصیت بی مرزسازی و شتاب روزافزون همبستگی متقابل شرایط جهانی شدن حتی معنی مجاورت و همسایگی را نیز با معماهای پیچیده‌ای همراه ساخته است. به‌عنوان مثال دقیقا نمی‌توان گفت که کشور عراق در مجاورت ایران است، ازاینروی تحولات همسایگی بر دو کشور تاثیر می‌گذارد. چه بسا امروزه به دلیل انقلاب مخابراتی و اطلاعاتی شاید مجاورترین کشور به ایران مثلا ایالات متحده امریکا و یا چین هستند که به لحاظ سیاسی و اقتصادی بیشترین تاثیر را بر شرایط کشور ازجمله در ابعاد هویتی فرهنگی می گذارند. درنتیجه همان ویژگی شبکه‌ای شدن جهان گلوبال که بوورای محدودیت‌های سرزمینی امتداد پیدا می‌کند، و امکان عبور از مرزهای تعریف شده توسط دولت‌ها، نوعی از آگاهی‌های جهانی درحال رشد سریع و تقریبا غیرقابل کنترل را برای افراد بوجود آورده است که به آنها اجازه می‌دهد پیرامون گروه‌های مختلف بر ورای مرزهای ملی سازماندهی کنند. علاوه براین هویت‌های فرهنگی درقبال همان امواج جهانی شدن بر

یکدیگر بازتاب‌هایی غیرقابل پیشگیری دارند. به سخن دیگر جهانی شدن نه به‌عنوان یک فرآیند همگن سازی، و نه به عنوان یک تئوری، نه فقط به منزله گسترش سرمایه داری جهانی و بازوهای آن، و نه پدیده ای که خارج از چارچوبه ملی کشورها اتفاق می افتد، بلکه به‌عنوان یک وضعیت تغییرات بنیادین در بنیادهای مفاهیم سرزمینی، مفهوم هویت را عمیقا متاثر می‌سازد.

حال اگر شرایط جهانی شدن بطور ساده‌ای براساس افزایش روابط اجتماعی، فعالیت‌ها، تعاملات و ارتباطات در سراسر جهان و بر ورای محدودیت‌های ملی تعریف شود به گونه‌ای که یک اتفاق ساده در بخشی از جهان می‌تواند تاثیرات عمده‌ای در نقاط دیگر جهان داشته باشد، یا اگر فرآیندهای جهانی شدن دربرگیرنده دگرگونی‌های عمیق در آگاهی‌های انسانی نیز باشد، تعریف ویژگی‌های هویت مدرن در چارچوبه هویت ملی با چالش‌هایی غیرقابل پیش گیری مواجه می‌شود. منظور این است که در شرایط جهانی شدن مشخص نیست که جوامع متاثر از امواج جهانی شدن به کدامین سو سیر می‌کنند. آیا مسیر حرکتی فرهنگ جوامع به سمت برخورداری از آزادی‌های مدنی و سیاسی و ابراز و استمرار فردیت بیشتر سیر می‌کند، یا اینکه سمت و سو به نفع سرمایه داری جهانی و تفوق گروه‌های هویتی خاصی می‌باشد. در این حالت سیال روابط اجتماعی، اندیشه‌ها، تعاملات، و دگرگونی‌ها به روشنی مشخص نیست که وضعیت هویت ملی عاری و مصون از امواج تغییر باقی می‌ماند یا اینکه ناگزیر بازتاب‌هایی را از هویت‌ها و فرهنگ‌های دیگر بخود می‌گیرد. بنابرین واقعاً معلوم نیست که دگرگونی در هویت‌ها به کدامین سو می‌رود.

در این متن و شرایط نامشخص سمت‌گیری جریانات جهانی است که موضوع هویت ملی از بنیادهای سرزمینی خود رها گشته و ناگزیر به سمت ادغام در فرهنگ جهانی حاکم سیر می‌کند، و یا به سوی بازبینی مفروضات خود برای بهره برداری موثر از شرایط جهانی شدن و حضور فعال و موثر در جریانات جهانی خود را آماده می‌نماید. حالت اول، یعنی انفعال، ناآگاهی، و ناتوانی از فهم آنچه که در جریان است، هویت ملی و ارزش‌های برخاسته از آنرا به اضمحلال و درنهایت به وابستگی کشیده می‌شود. این بزرگترین خطری است که در پیش روی ایران آینده قرار دارد؛ خطری که نه فقط آسیب‌های جدی فرهنگی و هویتی نظیر بی‌تفاوتی نسبت به یکدیگر و نسل‌های آینده را در بردارد، بلکه حیات اقتصادی کشور را نیز به حالت عقب ماندگی و وابستگی سوق می‌دهد. در حالت دوم، یعنی فهم صحیح از استعدادهای موجود در دگرگونی‌ها و جریانات جهانی، و امکان حضور و بیان خویش در صحنه‌های مختلف جهانی، هویت‌ها می‌توانند فعالانه و بطور موثر ویژگی‌های خاص خود را

برای کمک به توسعه و تعمیق فرهنگ مسئولیت، گسترش آگاهی‌های انسانی، و وظیفه جهان‌شمول مراقبت از یکدیگر به نمایش بگذارند. طبیعی است چنین حضوری امکان پاسخ گویی به نیازهای اقتصادی موثر، عدالت اجتماعی، و کاهش وابستگی را نیز در متن خود می‌پروراند. هویت فرهنگی درآینده ایران با فهم صحیح از آنچه که در جهان می‌گذرد، یعنی فهم دقیق سمت و سوی جریانات جهانی، و بواسطه آن تلاش برای مشارکت در سمت گیری‌های انسانی بستگی دارد.

فصل ششم

نظریه‌های باورگرایی[153]

چکیده

موضوع این فصل بررسی نظریه‌هایی است که می کوشند با بررسی نفوذ باورهای اعتقادی بر ذهن معتقدان به ادیان، الهیات، و همچنین باورمندان به وحی طبیعی، و یا اندیشه‌های انسان‌گرایانه، پشتوانه‌ای تکمیلی و درعین حال موثر برای تقویت احترام، پیشبرد، و ترویج حقوق بشر فراهم آورند. فرضیه اصلی در اینگونه نگرش‌ها این است که باورهای درونی تعهداتی اجتناب ناپذیر نسبت به حقوق دیگران ایجاد می‌کند که تخلف از آن فضایل اعتقادی باورمندان به آن اعتقادات را می‌فرساید. به عبارت بهتر، باورمند به این سبب به حقوق دیگران احترام گذاشته و برای پیشبرد آن می‌کوشد که آنرا، به عنوان مثال، به عنوان فرایض اعتقادی خود برای تقرب به خداوند تصور می‌کند. یا ممکن است یک انسانگرا، فرضا فردی که پیرو اندیشه‌های اخلاقی کانت است، تلاش برای پیشبرد حقوق دیگران را وظیفه اجتناب ناپذیر[154] انسانی خود در نظر گیرد که کوتاهی در انجام آن او را از هویت انسانی خارج می‌سازد. اما در

---

[153] Maximalism

بنظرم ماکسیمالیسم را باید معادل واژه فارسی "حداکثرگرایی" در نظر گرفت. اما از آنجاییکه هدف این فصل توضیح این موضوع است که با رجوع به اصول اعتقادی خاصی می‌توان کارایی گفتمان حقوق بشر را به حداکثر ظرفیت آن رساند، عنوان باورگرایی را برای آن در نظر گرفتم تا بتواند کاستی‌های مینیمالیسم، یا نگرش "حداقل‌گرایی" گفتمان رایج حقوق بشر را برطرف ساخته و به عنوان گفتمانی تکمیلی در اجرای موثر آن نقش داشته باشد.

[154] Perfect duty for humanity

این فصل تکیه اصلی بر نظریه‌های باورمندی است که از درون اعتقادات الهیاتی سرچشمه می‌گیرند. هدف این است که با تکیه بر احترام به اعتقادات الهیاتی و دینی معتقدان، این موضوع مورد تحلیل قرار گیرد که آیا اعتقادات قلبی و درونی می‌توانند در پیشبرد موثر حقوق بشر نقشی داشته باشند یا خیر.[۱۵۵]

فرضیه‌ای که مورد تحلیل و توضیح قرار دارد این است که اعتقادات درونی، تعهدی عمیق به احترام به حقوق بشر را باورمندان ایجاد می‌کند که تلاش در جهت اجرای آن برای آنها فریضه‌ای اعتقادی است. بنابراین، بدون اینکه به حضور سیستم قضایی و یا ضوابط اجرایی رسمی برای اجرای حقوق بشر نیاز باشد، آنها به حقوق ذاتی همنوعان خود احترام گذاشته و در اجرای موثر آنها می‌کوشند، به این دلیل که به آن باوری قلبی و درونی دارند. از آنجاییکه اینگونه نظریه‌ها به ماهیت امری اعتقادات مذهبی تکیه می‌کنند، می‌توانند عنوان نظریه‌های "آمره"[۱۵۶] را به خود گیرند، به این سبب که بر "قاعده و اصل"[۱۵۷] استوار می‌باشند. همین ماهیت "آمره" بالطبع بدیلی برای گفتمان عام و جهان‌شمول حقوق بشر که بر مبنای معرفت شناسی متعارف شکل گرفته است، بوجود می‌آورد که این توان را دارد در درون افراد التزام به احترام به حقوق بشر را شکل بخشیده و آنها را به اجرای آن ملتزم سازد. درحقیقت نظریه‌های مبتنی بر باورمندی نوعی نگرش جهان‌شمولی را پیشنهاد می‌کند حقوق بشر وقتی کارا و موثر خواهد بود که ریشه‌های خود را در فرهنگ‌ها امتداد داده، و به نوعی از منابع الهیاتی و یا باورهای وحی طبیعی حقوق بشر نیز کمک بگیرد. از نقطه نظر اینان، احترام حقوق بشر و تلاش برای اجرا و پیشبرد آنرا می‌توان از درون تقویت کرده، و در نتیجه جنبه‌های کاربردی و عملی آنرا هرچه تقویت کرده و پیش برد. به عبارت روشنتر، اگر قانون بطور عام، و قوانین حقوق بشری به طور اخص، دارای دو بعد ماهوی و ظاهری می‌باشد، باورمندی می‌تواند با تقویت بعد درونی قانون، اجرای حقوق بشر را تقویت کرده و به پیش ببرد. به همین دلیل، نظریه‌های باورمندی را می‌توان در حکم مکملی بر اجرای موثر حقوق بشر دانست.

---

[۱۵۵] ماده ۱۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر این فرضیه را تصدیق کرده و بر ضرورت اجرای آن تاکید می‌کند: "هر انسانی محق به داشتن آزادی اندیشه،]آزادی[وجدان و[آزادی]دین است؛ این حق شامل آزادی عقیده، تغییر مذهب [دین]، و آزادی علنی [و آشکار] کردن آئین و ابراز عقیده، چه به صورت تنها، چه به صورت جمعی یا به اتفاق دیگران، در قالب آموزش، اجرای مناسک، عبادت و برگزاری آن در محیط عمومی یا خصوصی است و هیچ فردی حق اهانت و تعرض به فرد دیگری به لحاظ تمایز و اختلاف اندیشه ندارد".

[156] Imperative perspectives

[157] Maxim

کلید واژگان

باورگرایی، جهان بینی، نظریه‌های آمره، انسان‌گرایی، تاملات درونی، ذوات عقلایی، نظریه‌های تقلیل‌گرا، حداکثرگرایی، اصل و قاعده، نگرش تحصلی

طرح موضوع

اساساً در فلسفه حقوق این بحث مطرح است که قانون نه تنها به دلیل وجود دستگاه‌های اجرایی مانند قوه قضائیه و نیروی پلیس، بلکه به دلیل جذابیت درونی آن که باورمندان را به احترام درونی آن متقاعد می‌کند، به نحو مؤثری مورد احترام و اطاعت قرار می‌گیرد. در فلسفه طبیعی حقوق سنت دیرینه‌ای محل بحث بوده است که از اخلاق و تعهد درونی حقوق در مقابل نگرش بیرونی و تفسیر نگرش تحققی[۱۵۸] قانون حمایت می‌کند. در این صورت قانون از طریق تأثیرگذاری بر باورهای مردم و اعماق وجدان آنها، و بدون تکیه بر ابزارهای قهری محترم شمرده شده و به اجرا در می‌آید. کانت اصلی‌ترین متفکری است که اینگونه استدلال را به حوزه دانش کشانده است.[۱۵۹] اساس استدلال این است که تا زمانی که ایجاد قانون تابع اصل عالی اخلاق باشد، یعنی برآمده از اراده مستقل انسان‌ها باشد، به نوبه خود تعهدی در درون باورمندان به آن ایجاد می‌کند تا به عنوان وظیفه، یا عشقی ناب به بشریت، به قانون به عنوان گذاشته و در اجرای آن بکوشند.

در اینگونه اندیشه‌ها، تا زمانی که قانون مورد علاقه مردم بوده و با تاملات درونی و باورهای آنان هم‌پیوند باشد، نیروی الزام‌آور آن در اعتقادات و جهان بینی‌ها تثبیت شود، و عمق و محتوای آن غنی‌تر گردد، بی‌تردید جذابیت اجرایی آن برای مردم قانع کننده‌تر خواهد بود. دراین نگرش، مردم نه تنها خودشان منبع قانون هستند، بلکه موضوع قانون و مامور اجرای آن نیز می‌باشند. این تطابق متعالی، که هرچند ماهیتی آرمان‌گرایانه دارد، اما امکان عملی و اجرایی شدن نیز دارد، و به همین دلیل مردم را به احترام به ساخته خویش و با اراده کامل فرا می‌خواند.

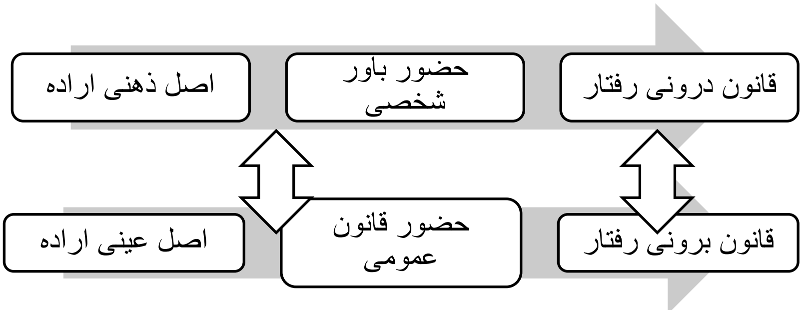
---

[158] Positivism

[۱۵۹] این نویسنده از نقطه نظر فلسفی به دیدگاه اخلاق وظیفه‌گرای کانت تعلق خاطر دارد. تجربه طولانی تدریس فلسفه اخلاقی کانت در دانشگاه سنت پال کانادا این باورمندی به وظیفه درونی را بیشتر تعالی بخشیده است. برای مطالعه بیشتر به جلد چهارم از مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری با عنوان *اصل انسانیت: ارزویی دیرپا برای رهایی*، از این نویسنده مراجعه نمایید.

همه ذات‌های خردمند پیرو این قانون هستند که هر یک از آنان باید با خویشتن و همگی (افراد) دیگر هرگز، و نه همچون وسیله ساده، بلکه همیشه و در عین حال به عنوان غایاتی مستقل رفتار کند. از اینجاست که به برکت قوانین عینی مشترک، ذات‌های خردمند با یکدیگر پیوستگی منظم پیدا می‌کنند. یعنی اینکه (جامعه‌ای) یا مملکتی پدید می‌آید که می‌توان آنرا سرزمین غایات نامید، زیرا مقصود این قانون‌ها، ارتباط همین ذات‌های خردمند با یکدیگر به عنوان وسیله و اهداف نهایی می‌باشد. (کانت، ۱۷۸۵: ۴۳۳-۴)

این نگرش به قانون برای آنانی که قانون را فارغ از اینگونه ابعاد درونی الزام‌آور در نظر می‌گیرند و آنرا فقط از دید قانونگذاری موضوعه تصور می‌کنند، به سختی قابل ادراک است. برای طرفداران نظریه‌های مبتنی بر باور، پذیرش درونی قانون، برای اجرای آن بسیار الهام بخش است. برای اینان، انسان‌ها منبع اصلی تراوش و شکل گیری قانون هستند، و به همین دلیل قانون ساخته شده خود را که حافظ حرمت و ارزش انسانی آنان است دوست داشته و با رضایت خاطر در اجرای آن می‌کوشند. کانت هنوز در نفوذ این نگرش به قانون الهام بخش است: "هر ذات خردمند باید در جامعه‌ای که از غایات که در پرتو آزادی اراده او ممکن می‌شود، خویش را یا به عنوان عضو و یا حاکم قانونگذار بداند". (۴۳۴-۴) در این بیان کاملاً مشهود است که انطباق با قانون از اراده اصیل ذوات عاقلی ناشی می‌شود که در تصمیم خود از هیچ عنصر غیرعقلانی بهره نمی‌جویند. استقلال عقلانی، به عنوان گوهر طبیعت وجودی انسان، وظیفه دوست داشتن قانون و تبعیت از اراده خود را در برابر قانون را تعیین می‌کند. این اطاعت کاملاً با اراده آزاد قانونگذار همراه است، و از صدای درون مردم را به احترام به قانون فرا می‌خواند زیرا در این حالت، صدای درونی و آزادی اراده با یکدیگر مطابقت دارند. این هماهنگی بین ابعاد عینی و ذهنی قانون است که زمینه اجرای مؤثر آن را فراهم می‌کند. در این حالت "همیشه باید چنان رفتار کرد اراده بتواند درعین حال، خود را از راه آیین‌های رفتارش واضع قوانین عام بداند ". (۴۳۴-۴) این دو بعد قانون همواره در تعامل متقابل قرار دارند. نیروی درونی قانون، در نگاه و باور انسان احترام عمیق و عشق به قانون را بر می‌انگیزد، در حالی که نیروی برونی قانون، یعنی دستگاه مجری قانون، اجرای قانون را برای همگان تضمین می‌کند.



ترکیب دو بعد درونی و بیرونی قانون اجرای آنرا برای هر ذات خردمند الزام‌آور می‌سازد. به سخن دیگر، اصل ذهنی اراده با تاکید بر وفاداری به قاعده اصلی مبنای رفتار افراد از درون آنان می‌شود، درحالیکه قانون وضع شده عینی ضمانت اجرایی همگانی آنرا فراهم می‌آورد. اولی دربرگیرنده قانون عملی است که با ضمانت اجرا در درون همراه است. دومی نشانه حضور قانون تعریف شده با سازوکارهای اجرایی بیرونی است. شاید با رجوع به مثالی بتوان به روشن شدن این بحث بیشتر کمک کرد. فرض کنید که درحال رانندگی در خیابانی هستید که درآن حداکثر سرعت مجاز شما ۶۰ کیلومتر در ساعت می‌باشد. حال اگر از فردی که قانون را بخوبی و با اراده خود رعایت می‌کند بپرسیم که چرا با وجود اینکه پلیس در خیابان‌ها حضور ندارد، قانون را رعایت می‌کنید، ممکن است پاسخ مختلفی دهد که با تصورات ما متفاوت باشد. فرضاً می‌گوید که اگر با سرعتی بیش از حد تعیین شده رانندگی کنیم ممکن است تصادفی پیش بیاید که منجر به خسارت و عوارض عمده برای خود راننده و یا دیگران شود. با درنظر داشتن این محاسبه برای جلوگیری از خسارت باید به قانون احترام گذاشته شود. ممکن است او پاسخ دهد که علت اصلی احترام او به قانون وجود احتمالی پلیسی است که در جایی کمین کرده و رانندگان متخلف را جریمه می‌کند. پاسخ دیگر می‌تواند نشان از این فرضیه برای راننده باشد که احترام به قانون شخصیت اجتماعی او را به‌عنوان قانون مدار تثبیت کرده و درنتیجه دیگران را به تحسین او بر می‌انگیزد. در همه این موارد رعایت قانون بر مبنای محاسباتی در ذهن فرد صورت می‌پذیرد. در هر سه مورد مذکور هرچند که فرد با اراده خویش به قانون احترام می‌گذارد، ولی اندک تامل در اصل محاسبه سود و زیان روشن می‌سازد که قاعده الزام‌آور درونی ضرورتا بر مبنای عشق به قانون شکل نگرفته است. بلکه اجزای خارجی که درحقیقت تحقق بخش سود و زیان می‌باشند آن فرد را به احترام به قانون ملزم می‌سازند.

اندیشه کانتی با تکیه بر اصل انسانیت[۱۶۰] و قاعده معروف اوامر مطلق[۱۶۱] این استدلال را موجه می‌سازد که قانون می‌بایست به گونه‌ای شکل گیرد که در همه حال و شرایط مردم منبع اصلی قانون، خطاب قانون، و مجری آن باشند. در اینصورت بدون در نظر داشتن هر نوع منافع فردی و محاسبات سودگرایانه آنرا در رفتارهای خود ملحوظ کرده و در همه حال قانون را با احترام و تعهدی غیرقابل تردید در رفتارهای خود دنبال می‌کنند. احترام به اصل و قاعده باید در درون انسان‌ها شکل گیرد تا اجرای قانون را تضمین نماید.[۱۶۲] در این حالت صرفنظر از قضاوت دیگران و یا احتمال محاسبه سود و زیان و یا در نظر داشتن خسارتی به خود و دیگران، قانون مورد احترام قرار می‌گیرد. در حقیقت قانون به این دلیل محترم شمرده می‌شود که اولا در وضع و تصویب آن افراد با اراده آزاد خویش نقش داشته‌اند. ثانیا به دلیل انسانی بودن ماهیت خویش، قانون به درون باورها راه یافته و از اینروی صرفنظر از هرگونه پیامد مثبت و یا منفی که می‌تواند برای فرد داشته باشد، مورد احترام او قرار می‌گیرد. باورمندان به قاعده و الزام درونی این استدلال را درنظر می‌گیرند که صرف نظر از ابعاد بیرونی قانون که توسط پلیس، دادگاه، ضابطین قضایی داخلی و یا بین‌المللی اجرا می‌شود، می‌بایستی قانون به گونه‌ای شکل گیرد که به درون باورها و اعتقادات مردم راه یابد تا مردم به قانون احترام بگذارند. این نه تنها در حیطه حقوق داخلی محل بحث است، بلکه در نظام بین‌الملل نیز گفتگوهای ارزشمندی در این زمینه انجام شده است که به عنوان مثال بخشی از آنها را می‌توان در نظریه‌های مشورتی گروهی از قضات دادگاه بین‌المللی دادگستری از جمله خوزه آلوارز یافت.[۱۶۳] تنها در این صورت است که باورها و اعتقادات جایگزین اجرای قهرآمیز قانون توسط عوامل بیرونی آن یعنی ضابطین قضایی می‌شود. نمودار زیر می‌تواند به شکل مقایسه‌ای تفاوت میان این دیدگاه‌ها را نشان دهد.

مکتب فکری	اجرای قانون	قاعده یا اصل	ماهیت قانون
اصالت سود	با اراده فردی	عقلانیت ابزاری	محاسبه منافع
لیبرالیسم	اراده فردی	شخصیت اجتماعی	انگیزش بیرونی
لیبرالیسم اخلاقی	از روی اختیار	اصل انسانیت	عشق ناب – درونی

160 Principle of humanity
161 Categorical imperative
۱۶۲ نگاه کنید به زیرنویس ۱۵۵.
163 Jose Alvarez. See advisory opinions of the ICJ in the Namibia Case, Reparation Case, and WHO and Egypt Cases.

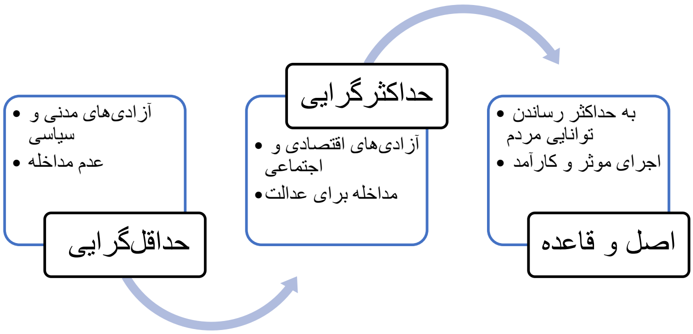
افزون براهمیت اصل و قاعده در اجرای موثر حقوق بشر، موضوع بحث هواداران نسل‌های معاصرتر گفتمان حقوق بشر نیز بوده است. همانگونه که در جلد اول این مجموعه از کتاب‌ها با عنوان *مبانی آزادی و حق در نظریه سیاسی بین‌المللی* توضیح داده شد، نسل اول حقوق بشر براساس آزادی‌های مدنی و سیاسی شکل گرفته و به‌عنوان سنتی لیبرال برای رهایی‌بخشی در مقابل نظام‌های استبدادی در گفتمان حقوق بشر ریشه‌های عمیقی دوانده است. ولی چنین نگرش حقوق بشری نتوانسته است موضوعات برابری و عدالت اجتماعی را در پیوندی متقابلا پیشبرنده با شناسایی برابری ارزش‌ها و توانمندی‌های فرهنگی و هویتی ملل مختلف تحقق بخشد. گروهی از منتقدان نسل اول حقوق بشر که عمدتا دیدگاه‌های جوامع درحال توسعه را منعکس می‌کنند، معتقدند که نسل گفتمان حقوق بشر ماهیتی تقلیل‌گرایانه[۱۶۴] دارد زیرا نتوانسته نیازهای واقعی مردم و ملل محروم را در متن شرایطی که در آن زندگی می‌کنند، پاسخ گوید. برای پیشبرد عدالت اجتماعی و تامین نیازهای مردم نظریه‌های تقلیل‌گرا باید از در همزیستی و مشارکت با شرایط اقتصادی و اجتماعی ملل مختلف درآیند تا بتواند مفاهیم حقوق بشری و آزادی‌های اساسی را به معنی موثر و عملی آن احراز نمایند. بنابراین حقوق بشر باید دربرگیرنده داشتن حداقل سرپناه آبرومندانه، حمایت‌های بهداشتی و مرتبط با سلامتی، دسترسی به آب آشامیدنی سالم، غذای مکفی، و هوای سالم برای همه مردم و بویژه گروه‌های آسیب پذیر باشد. بدون عدالت اجتماعی، حقوق مدنی و سیاسی نمی‌تواند تکیه گاه محکمی در درون جوامع برای خود پیدا کند. همراه با ضرورت پیگیری عدالت اجتماعی، مردمان مختلف باید از حقوق دمکراتیک حق تعیین سرنوشت خویش هم در حوزه داخلی و هم در پهنه بین‌المللی نیز برخوردار باشند. از این نقطه نظر، و در شرایطی که گلوگاه‌های اصلی مالی و پولی، تجاری، و یا اطلاعات استراتژیک جهان توسط سیستم سلطه بین‌المللی کنترل می‌شود، و برای حفظ منافع سرمایه داری جهانی مستبدان داخلی مورد حمایت قرار می‌گیرند، نسل اول حقوق بشر عملا ناکارآمد و خالی از محتوی است. ضرورت عدالت اقتضا می‌کند که در سیاست‌گذاری‌ها حقوق بشر به معنی عدالت خواهی و عدالت جویی مورد توجه قرار گیرد. اصل و قاعده عدالت خواهی قانون حقوق بشر را بر مبنایی ریشه دارو قابل احترام و اجرا در می‌آورد که مردم به آن باور داشته و در راستای اجرا و پیشبرد آن می‌کوشند. اینگونه استدلال را می توان بگونه‌ای مقایسه‌ای در نمودار زیر مشاهده کرد.

[164] Reductionist perspectives.

حداقل گرایی	حقوق بشر بنیادین و حیاتی	حق حیات و یا ممنوعیت وابستگی
اصل و قاعده بی اعتنا به باورهای درونی – سکولاریزم	حقوقی که لازمه عدالت اجتماعی می‌باشند	حق دمکراتیک تعیین سرنوشت
قاعده گرایی مبتنی بر باور و ایمان سکولاریزم ریشه‌دار و همپرسه	حقوقی لازمه عدالت اجتماعی و راهکارهای موثر و عملی آن	حق جستجوی معانی عمیق در مفهوم زندگی

برای تامین عدالت اجتماعی، مردم باید مورد حمایت قرار گیرند و این ماموریتی است که برعهده دولت‌های متصدی امور کشورهاست. بنابراین این ضرورت اقتضا می‌شود که اصول لیبرال مبتنی بر سازوکار بازار آزاد و رقابت جویی برای تحقق خواسته‌های، به گونه‌ای باز تعریف شود تا بتوان محرومان را از حاشیه به متن آورده، صدای آنان را شنیده، و آنان را به عنوان شرکای واقعی گفتمان حقوق بشر در تعیین سرنوشت خویش توانمند سازد. در اینصورت است که مداخله برای پیشبرد منافع مردم محروم و تحقق نسبی عدالت اجتماعی معنی پیدا می‌کند. در اینجا نقش نظریه‌های مبتنی بر باور و اصل برجسته‌تر می‌شود. درحقیقت اعم از اینکه باور درونی مردم برای اجرای موثر حقوق بشر ضروری و تکمیل کننده تلقی شود، یا نظریه‌هایی که مداخله دولت را شرط تحقق عدالت اجتماعی می دانند، در تضاد با رهیافت‌های تقلیل‌گرای لیبرال قرار نمی‌گیرند. بلکه محدودیت‌های ابعاد رسمی و کمتر قابل تحقق حقوق بشر را توسعه بخشیده و راه برای اجرای عملی و قابل اتکای حقوق بشر راهم آورند. یک مثال ساده بزنیم. مردمی که اسیر نظام‌های سیاسی مستبد و خودکامه هستند، تصور می‌کنند که راه آزادی از استبداد از مسیر مبارزه برای احترام برای حقوق مدنی و سیاسی آنان می‌گذرد. البته این فرض قابل اعتباری است بویژه اینکه رخدادهای تاریخی و مسیر رهایی بخشی از طریق مبارزه‌ای بی‌پایان برای تامین آزادی‌های اساسی و استقرار حقوق نسل اول صورت پذیرفته است. با این وصف نمی‌توان این واقعیت را انکار کرد که برای مردم کشورهای درحال توسعه، که اغلب گرفتار حکومت‌های غیر دمکراتیک هستند، آزادی‌خواهی بیش از هر چیز به حقوق دمکراتیک، عدالت اجتماعی، حق دسترسی به اطلاعات حیاتی، و حقوق همبستگی منوط و وابسته می‌باشد. آزادی از ترس برای بیان نقطه نظرات و باورها، آزادی از دستگیری و بازداشت‌های خودسرانه، آزادی از شکنجه، آزادی از تحمیل و تحمیق جزم‌گرایی آیینی، آزادی برخورداری از شایستگی‌ها، و آزادی برای به حداکثر رساندن ظرفیت‌ها و قابلیت‌ها، نمونه‌هایی از موضوعات حقوق بشری هستند که این استدلال را بهتر می توانند توضیح دهند. همین استدلال‌ها همچنین این توانایی را دارند تا توضیح دهند چرا نظریه‌های باورگرایی می‌توانند نه تنها در مشارکت در گفتمان حقوق بشر، بلکه در اجرای

موثرتر آن مشارکت کنند. از همه مهمتر اینکه نظریه‌های مبتنی بر همچنین این توانایی را دارند تا از دوگانه‌گرایی میان نسل اول و دوم حقوق بشر که این گفتمان را با جدال‌های آیینی و رقابت‌های سیاسی همراه با آن غلبه کرده و افق نوینی را برای توانمند ساختن مردم فراهم آورد.



بنابراین باورگرایی می تواند مکملی برای به حداکثر رساندن توانایی مردم در برخورداری از آزادی‌های اساسی و نیز کمک به اجرای موثر حقوق بشر باشد. به همین دلیل نظریه مذکور ذاتاً و ضرورتا تعارضی با گفتمان جاری و مسلط حقوق بشر ندارد، بلکه به توانایی و استحکام آن در پاسخ به نیازهای واقعی و اجرای موثرتر آنها کمک می‌کند. اما از همه مهمتر، همان توانایی اینگونه نظریه‌ها برای غلبه بر دوگانه‌گرای و عبور از سیاه و سفید دیدن و در مقابل یکدیگر سنگربندی کردن، و در نتیجه هموار ساختن تحقق گفتمان حقوق بشر و بالابردن ظرفیت رهایی‌بخش آن می‌باشد. چنین نظریه‌ای که داعیه موثرتر ساختن اجرای حقوق بشر را دارد، بطور بالقوه می‌تواند ارزش‌های مختلف، باورهای فرهنگی، و اساسا تکثر را از در تعامل با یکدیگر درآورده و از تضادها و برخوردهای حذفی نیز بکاهد. علاوه براین، پیش فرض‌های این نظریه این قابلیت را دارد تا با توانمند ساختن باورمندان ظرفیت جامعه را نیز برای عملی ساختن اهداف حقوق بشری بیشتر و کارآمدتر افزایش دهد.

باورگرایی و اجرای حقوق بشر

از نقطه نظر باورهای دینی، این نظریه بر وجوه اشتراک میان نظام‌های مختلف الهی و به حداکثر رساندن توانایی آنها برای برقراری همپرسگی جهت دستیابی به توافقی پویا برای احترام به حقوق بشر، از همه مهمتر اجرای موثر آن، در میان باورمندان مختلف اهتمام

می‌ورزد. این در حالی است که رویکردهای جاری توضیح دهنده نسل اول حقوق بشر با نادیده انگاشتن اهمیت تفاوت‌های هویتی و فرهنگی، می کوشند گفتمان یکسان و عامی را معرفی کنند که به موجب آن امکان احتمالی هرنوع چالشی میان نقطه نظرهای مختلف مربوط به باورهای الهی (و یا مبتنی بر وحی طبیعی) به حداقل درجه ممکن کاهش یابد. به همین دلیل هم آنها را نظریه‌های حداقل گرایی می‌نامند. اینان باورهای اعتقادی را که از اهمیت اساسی برای بسیاری از مردم برخوردار است، از حیطه مباحث حقوق بشری حذف و گفتمان مبتنی بر عقلانیت رویه‌ای[۱۶۵] را جایگزین آن می‌سازند. در حقیقت، نظریه‌های حداقل‌گرا می کوشند نوعی اجماع میان مردم بوجود آورند که فاقد هر نوع ریشه در باورها و ویژگی‌های درون گرایی باشد. این در حالی است که نظریه‌های مبتنی بر قاعده و اصل استدلال می کنند که عقلانیت رویه‌ای با انکار اهمیت تفاوت‌ها، سطوح پیچیده و عمیق حقوق بنیادین و آزادی‌های اساسی را نادیده انگاشته و بر واقعیت‌های غیر قابل تردید جوامع چشم فرو می‌بندد. این تفکر که در فلسفه تحصلی مدرن ریشه دارد بر نگرشی عام و جهان‌شمول ازگفتمان حقوق بشر ایقان دارد که به موجب آن اصولا ویژگی‌ها و تفاوت‌های هویتی و فرهنگی را از صحنه معادلات اجتماعی طرد نموده است . در نتیجه آنچه که از اینگونه نظریه‌های جهان‌شمول علوم اجتماعی بطور عام، و حقوق بشر بطور خاص، باقی می‌ماند، نوعی فرهنگ تک گفتمانی است که به موجب آن همه کسانی که نمی‌توانند با نظریه‌های مسلط سازگار باشند، و به تعبیری به‌عنوان دگراندیش تلقی می‌شوند، براساس گفتمان دوگانه‌گرای "ما" و "شما"یی که در مرکز آن گفتمان وجود دارد، از دایره شمول برخورداری از حقوق فرهنگی و هویتی حذف می‌شوند. درواقع گفتمان "ما" با تکیه بر داعیه برتری عقلایی، اخلاقی، و تمدنی در مقابل "شما"ی غیرعقلایی، بی‌اخلاق، و پرخاشگر، و ستیزه جو، قرار گرفته و نادیده انگاشتن داعیه‌های هویتی متفاوت آنها را به عنوان "دیگری" نامتناسب و ناسازگار را توجیه می‌کند. در این نگرش مسلط، همه آنهایی که نتوانند خود را با نظام فکری "ما"ی متمدن تک ساحت هماهنگ کنند، و آنهایی که به لحاظ فرهنگی و هویتی، البته اعتقادی، متفاوت از ما هستند می‌بایست به حاشیه رانده شده، حتی هویتشان به کلی انکار شود.

---

[۱۶۵] منظور نوعی عقلانیت است که به آن عقلانیت ارتباطی و یا عمل‌گرا نیز گفته می‌شود. این نوعی از عقلانیت است که بطور بین‌الاذهانی جلوه وجودی پیدا کرده و این توان را دارد تا از موضوعات اساسی که ممکن است موجبات جدایی میان مردم در مورد موضوعات هویتی و فرهنگی را باعث می‌شود، جلوگیری به عمل می‌آورد. این واژه معادل انگلیسی procedural reason می‌باشد.

با توجه به اشکال مختلف عدم شناسایی هویت‌های اصیل مردم و ملل مختلف، و نادیده انگاشتن تفاوت‌های فرهنگی، و همچنین حق تعیین سرنوشت، نظریه‌های باورگرایی می‌کوشند چشم‌اندازهای نوینی را بازگشایند که از طریق آنها صدای هویت‌های متفاوت و همه آنها که بواسطه جنسیت، نژاد، هویت، فرهنگ، قومیت و یا رنگ پوست برچسب عنوان "دیگری" به آنها داده شده است، شنیده شود. به این ترتیب فضایی بوجود می‌آید تا نقاط ضعف و بخش‌های عمده ناتوانی اجرایی حقوق بشر را دریافته و آن گفتمان را از تک صدایی به سوی همپرسگی هدایت کرد. به همین دلیل باید نظریه‌های مبتنی بر قاعده را به عنوان بدیلی موثر برای شنیدن صدای ستم دیده‌گانی دانست که با عنوان "دیگری" متفاوت از دایره شمول گفتمان حقوق بشر حذف شده‌اند. درعین حال، اینگونه نظریه‌ها انگیزه‌های سازنده‌ای هم برای خود انتقادی برای همه مکاتب فکری بوجود می‌آورد، که به نوبه خود نه تنها فضای همپرسگی را تقویت می‌کند، بلکه آنرا به فرصتی برای یادگیری متقابل نیز تبدیل می‌سازد. نتیجه حاصل از این رویکرد به حقوق بشر این است که بستری مستعد برای تعامل و هم‌پیوندی میان گفتمان‌های مختلف درباره حقوق بشر ایجاد می‌شود که از یکسو به اجرای موثرتر و کارآمد حقوق بشر کمک می‌کند، و از دیگر سو مفهوم زندگی با معنی را برای مردمان برجسته‌تر و حیاتی‌تر می سازد، و به حیات بشریت عمق و غنای بیشتری می‌دهد.

این نکته را هم باید یادآور شد که اگر مفاهیم اصلی نظریه‌های مبتنی بر قاعده به درستی ادراک نشوند، خود ممکن است منشأ منازعات دیگر و تفارق آرا بیشماری تبدیل شد که کل گفتمان را در معرض بی‌اعتباری و نابودی قرار می‌دهد. بنابراین, این ضرورت ادراک می‌شود که آیا باید از میان نظریه‌های عام و جهان‌شمول و اندیشه‌های مبتنی بر قاعده یکی را انتخاب کرده و دیگری را انکار نمود، یا اینکه می‌توان در شرایطی این دو نظرگاه به ظاهر متعارض را با هم از در نوعی تعامل و همپرسگی درآورد. انتخاب دوم، یعنی همپرسگی میان دو جریان به ظاهر متفاوت حقوق بشری، این مهم را می‌آموزد که اندیشه‌های باورگرایی ظرفیت بسیار قدرتمندی برای درک نسبی‌بودن اعتقادات و فرهنگ‌ها دارند. درعین حال این ضرورت را نیز در مرکز اندیشه جاری می‌سازند که می‌توان به گفتمانی از جهانی بودن حقوق بشر دست یافت که توان آنرا دارد تا تصلب دیدگاه فردگرایی انتزاعی را به نقد کشیده، اما بر خلاف نسبی‌گرایی که در مواردی گفتمان حقوق بشر را به یکباره انکار می‌کند، راه را برای تعامل و همپرسگی هموار نماید. از اینروی، نظریه‌های مبتنی بر قاعده در ابتدای امر گفتمان جهانی حقوق بشر را تایید کرده و بر اجرای موثر آن تاکید می‌کند، درعین حال می‌کوشد به نوعی به تقویت پذیرش این گفتمان در جوامع مختلف کمک نماید. شاید بتوان گفت که این نظریه‌ها به نوعی در حیطه نسبی‌گرایی قرار می‌گیرند، اما با این تفاوت که جهان‌شمولی

حقوق بشر را احترام گذاشته و برای اجرای آن با توجه به فرضیات هویتی و فرهنگی می‌کوشند.

فرضیات اصلی

برای درک روشنتر فرضیه‌های مورد نظر باورگرایی، باید درابتدا تفاوت‌های میان این نظریه‌ها و نگرش‌های حداقل گرایانه را توضیح داد تا بتوان به کمک آن مشکلات و پیچیدگی‌های حقوق بشر را بهتر و دقیقتر درک کرد.
نظریه‌های باورگرا اساسا این فرضیه را مطرح می‌سازند که در ورای جنبه‌های ظاهری و شکلی هر نوع قانونی باید به انگیزش‌های درونی که ضرورت احترام به قانون را بر می‌انگیزد، توجه داشته باشیم. منظور این است که هر قانونی از دو بعد و یا اجزای درونی و تجلیات بیرونی تشکیل می‌شود. بعد درونی قانون که ماهیت آنرا تشکیل می‌دهد، با پذیرش قلبی قانون از سوی مردم همراه است زیرا که آنها در باورها و اعتقادات خود، خواه الهی باشد و خواه غیر الهی، آنرا مطابق با اراده خویش و ضرورتی برای تامین نیازهای خود در نظر گرفته و به احترام و اجرای آن اهتمام می‌ورزند. بعد بیرونی قانون در برگیرنده عناصر و اجزای سازنده‌ای است که توسط قوه قانونگذاری ساخته شده است، اما ممکن است ضرورتا از اراده آزادانه و باورهای مردم سرچشمه نگرفته باشد. نه تنها قانون‌گذاری‌های اغلب کشورهایی که توسط رژیم‌های اقتدارگرا و تمامیت خواه اداره می‌شوند در زمره اینگونه قوانین قرار می‌گیرند، در رژیم‌های دمکراتیک نیز ضرورتا قانون در همه موارد بازتاب دهنده اراده آزاد مردم که از طریق مشارکت آنها تامین شده است، نیست. به همین دلیل، برقراری پیوندی میان دو بعد درونی و بیرونی قانون می‌تواند، بر کاستی‌های ماهوی قانون و همچنین بر اجرای کارآمد آن موثر باشد. در اینصورت، و در آرمان‌گرایانه‌ترین شرایط، با کمترین درجه ضرورت ضابط قضایی قانون می‌تواند در شکل بخشیدن به نظمی ریشه‌دار در جامعه کمک کند. یک مثال را در نظر بگیریم. در حوزه سیاست، باورگرایی این بحث را مطرح می‌سازد که دموکراسی صرفا به سیستم رای گیری و انتخابات صوری اطلاق و منحصر نیست. معنی و کاربرد دمکراسی حتی به تاسیس نهادهای دموکراتیک در جوامع مختلف نیز نمی‌تواند محدود شود. بلکه دمکراسی باید با ارزش‌ها و باورهای فرهنگی یک جامعه درآمیزد، و روح آن بگونه‌ای با باورهای و اعتقادات مردم هماهنگ و هم‌پیوند باشد که آنها در رفتارها و اقدامات اجتماعی خویش بر اساس باور داشتن به دمکراسی رفتار کنند. دمکراسی، بنابراین، نوعی فرهنگ رفتاری است و با باورهای مردم آمیختگی غیرقابل گسست دارد. به همین دلیل معنی و مفهوم دمکراسی به مراتب عمیقتر از ترجمان لیبرال دمکراسی‌های رایج است. دمکراسی به

معنی برقراری فضای مشارکتی فعالی است که مردم از طریق آن معانی و فلسفه حیات اجتماعی خود را با تکیه بر اراده آزاد خویش و بگونه‌ای مشارکتی با دیگران تعریف می‌کنند. بنابراین روح دمکراسی از اراده آزاد انسانی سرچشمه می‌گیرد و از طریق همپرسگی با آدمیان خردمند کالبد خود را تعریف و تعیین می کند. بنابراین، هرچه هست برآمده روح قانون و اراده مردم است. این اراده را نمی‌توان از باورها جدا ساخت.[۱۶۶] به همین دلیل، از نقطه نظر باورگرایی، دمکراسی باید به عنوان بخشی مهم و یک اصل با باورها و فرهنگ مردم درآمیخته و رشد کند. مردم نیز به واسطه تبعیت از ارزش‌های فرهنگی که به آن اعتقاد دارند و روحی که در آنها جریان دارد، به حقوق دیگران احترام می‌گذارند و حقوق دموکراتیک و فلسفه دموکراسی را در تعاملات اجتماعی خود ارج نهاده و به آن عمل می‌کنند.

مثال دیگری ممکن است به ادراک روشنتر باورگرایی کمک کند. در نگاهی ساده به قانون و یا حتی دموکراسی به عنوان تنها شکلی از مدیریت مطلوب جامعه، و نه به عنوان یک فرهنگ رفتاری برای مردم، اغلب مشاهده می‌شود که اکثر قوانین و قواعد دموکراتیک به فرآیندهای شکلی و جزم‌های آیینی تبدیل شده‌اند که ارتباط کمتری با روح اجتماعی و نیازهای واقعی مردم دارند. در نتیجه رابطه آنها با بطن و متن اجتماعی گسیخته، و به این ترتیب قواعد دموکراتیک ضرورتاً نمی‌توانند نیازهای مردم و جوامع را آنگونه که به عنوان شیوه مدیریت مطلوب تعریف شده‌اند، در بر گیرند. هنگامی که در نظام‌های حکومتی غیردمکراتیک، مردم به اشکال مختلف به بسیج عامه پسند کشیده می‌شوند، هرچند که مردم در پای صندوق‌های رای حضور پیدا میکنند تا مشروعیت نظام سیاسی مورد نظر خود را تایید نمایند، این نمایش عامه پسند ضرورتاً باز گو کننده نیازها و جایگاه و موقعیت آنها در ارتباط با دیگر انسان‌ها نیست. آقای محمد جواد ظریف، به همراه دیگر حاکمان ایران امروز، از مدافعان این شکل سطحی و به غایت فریبنده مفهوم دمکراسی است. وی همواره الگوی حکومتی ایران امروز را برآمده از خواست مردم تعریف کرده و کوشیده است در نزد جهانیان حکومت اسلامی را مشروع و برآمده از اراده آزاد مردم معرفی کند.

---

[166] Deliberative democracy

این الگویی از دمکراسی است که برخلاف دمکراسی‌های مبتنی بر رای گیری صرف، در ابعاد مکانیکی و تعداد آرای ریخته شده در صندوق‌های رای معنی وجودی خود را افاده نمی‌کند. بلکه دمکراسی نه فقط از اراده مردم سرچشمه می‌گیرد، در همه ادوار حیات خود در کنترل ارادی آگاهانه مردم قراردارد.

نظریه‌های مبتنی بر قاعده و اصل، این نمایش‌های فریبنده دمکراسی خواهی را به چالش می‌کشند. به نظر اینان، قوانین کشور و همچنین قواعد دمکراتیک می‌بایست در رابطه با ریشه‌ها و پایه‌های اجتماعی خود تعریف شود. اگر قانونی این خاستگاه اجتماعی را از دست بدهد، به قواعد خشک و بریده از متنی تبدیل می شود که تنها راه برای برانگیختن احترام به آن کاربرد روش‌های قهری تحمیلی و ضابطه‌های قضایی است که هرگز نمی‌توانند با روح قانون سازگاری داشته باشند. این در حالی است که جوامع برای ادامه حیات با معنی و همراه داشتن اراده آزاد مردمی به عنوان بزرگترین پشتوانه حکومت ناگزیر باید روح قانون یعنی باورمندی مردم را با خود همراه داشته باشند. هرگاه این روح قانون فراموش شود، ضابطه قضایی ماموریت اجرای قانون را به عهده می‌گیرد و این روشی است که ضرورتا قادر به پاسخگویی به نیازهای اجتماعی نیست. ایران امروز را در نظر بگیریم که در آن قوانین با اراده آزاد مردم بیگانه بوده، و از هم مهمتر نمی‌توانند نیازهای اجتماعی در عصر عقلانیت مدرن را پاسخگو باشند. اینگونه قوانین موجبات تباهی اجتماعی و انواع بیشمار مصیبت‌ها را برای مردم باعث شده است. البته هرچند حکومت اسلامی می‌کوشد روح قوانین خود را با آموزه‌های دینی توضیح دهد، به دلیل اینکه اینگونه آموزه‌ها نمی‌توانند پیوندی سازنده با باورهای مردم برقرار نمایند، به اشکال مختلف توسط مردم نادیده گرفته می‌شوند. حکومت نیز به نوبه خود با کاربرد روش‌های قهر آمیز سعی می‌کند مردم را به متابعت با آن قوانین وادار سازد. این نگرش به قانون، هرچند توجیهات مذهبی را به استعانت می‌طلبد، اما به دلیل تضادهای ذاتی که با اصل اراده آزاد مردم و باورهای آنها دارد، قادر به جلب نظر مردم نیست. گویی در عصر فرهیختگی خرد انسانی، و در شرایطی که بنیادهای جزمی گرای نظام‌های قرون وسطایی فرو ریخته است، حکومت اسلام همچنان بر انطباق قوانین با مذهب اصرار پا می‌فشارد. نتیجه این نگرش واپس‌گرای متحجر به مفهوم حکومت داری و مفهوم قانون چیزی بیش از نابسامانی‌های گسترده اجتماعی نمی‌تواند باشد. حکومت هم قادر به کنترل جامعه بر طبق معیارهای دینی نیست.

نظریه‌های باورگرایی با اشاره به همین تضادهای ماهوی قوانین غیر مرتبط با باورهای مردم از یکسو، و نیازها و انتظارات پیوسته در حال دگرگونی و تکامل از دیگر سو، استدلال می‌کنند که اساسا در ذات قوانین موجود نارسایی‌های ماهوی وجود دارد که مانع از پذیرش آنها توسط مردم می‌شود. درحقیقت، اینگونه قوانین همبستگی خود را با خاستگاه‌های اجتماعی از دست داده، و در نتیجه گویی نمی‌توانند برای مردم مشروعیت داشته باشند. در نتیجه مردم قانون را نه از ناحیه باورداشتن به اهداف مندرج در آنها حرمت می‌گذارند، بلکه به دلیل اجبار و با اکراه به آنها را پذیرفته، اما در هر فرصتی که به دست می‌آید آن قوانین را زیر پا می‌گذارند.

در واقع آنچه که قوانین حکومتی اسلامی نامیده می‌شود، فقط نوعی کد گذاری اقتدارگونه است که هیچ ارتباط و سنخیتی با مردم و مطالبات و نیازهای آنها نمی‌تواند داشته باشد. در نتیجه، افزون بر مصیبت‌های مختلفی که برای یک زندگی عادی برای مردم ایجاد شده است، جامعه در نوعی عذاب، اضطراب و آشفتگی گرفتار است. همین نارسایی ذاتی قوانین ممکن است در جوامع توسعه یافته و دمکراتیک هم مشاهده شود، هرچند که مقایسه آنها با قوانین تحمیلی جمهوری اسلامی اصطلاح قیاس مع الفارق است.

حال در نظر بگیریم که ده‌ها سند معتبر بین‌المللی در باره قوانین اجتماعی بطور عام، و قوانین بین‌المللی حقوق بشری بوجود آمده است تا بتوانند رفتار دولت‌ها در قبال حقوق مردم خود را تنظیم نمایند. افزون براین، در نظر داشته باشیم که تقریبا تمام کشورهای جهان اسناد اصلی تشکیل دهنده حقوق بین‌المللی بشر را امضا و تأیید کرده، و در فرآیند داخلی قانون‌گذاری خود نیز به تصویب رسانده‌اند. اینگونه کشورها به لحاظ تعهدات حقوقی در قبال عهدنامه‌های پذیرفته شده خود، قوانین حقوق بشری را به قوانین داخلی خود تقدم بخشیده‌اند. با همه این احوال، همین کشورها بزرگترین ناقضان حقوق بشر بوده و به اشکال مختلف صدای مردمان خود را نادیده می‌انگارند. جمهوری اسلامی ایران، به عنوان مثال، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی را به عنوان یک سند بین‌المللی تعهد آور پذیرفته است. حتی در توجیه حضور خود در جامعه ایرانی به عنوان یک نیروی سیاسی، همواره از متون مقدس شواهدی را برای ضرورت احترام به مردم به عنوان اشرف مخلوقات معرفی می‌کند. اما همین حکومت به اصطلاح پاسدار حرمت انسانی، از هیچ جنایتی در حق مردم برای بقای خود ابایی ندارد. شوربختانه، یک چنین تخلفاتی، هر چند که با درجات نازلی، در جوامع دمکراتیک نیز اتفاق می‌افتد. این کشورها اغلب در صحنه بین‌المللی مواضع خود را به احترام به حقوق بشر عیان می‌سازند، در حالیکه در عمل جامعه را با همان ابزارهای زور و زر و تزویر کنترل می‌کنند. دراین شرایط، قربانیان اصلی گفتمان حقوق بشر، انسان‌های بیگناه هستند.

باورگرایی اینگونه نارسایی‌های همراه با ذات قانونگذاری، و بویژه قوانین حقوق بشری، را برجسته ساخته و برای عبور از آنها به دیدگاه‌های تکمیل کننده‌ای را به اجرای موثر حقوق بشر فرا می‌خواند. فرضیه اساسی نیز این است که این دیدگاه‌های تکمیلی مبتنی بر باور به اصول و قواعدی که ریشه‌هایی در درون مردم دوانده‌اند، قابلیت شگرفی دارند تا میزان مقبولیت و مشروعیت قوانین حقوق بشری را افزایش داده، و درجه التزام به اجرای آنها را به حداکثر برسانند. به همین دلیل، به حداکثر رساندن ظرفیت حقوق بشر را به عنوان بدیلی در برابر نگرش تقلیل‌گرا و انتزاعی حقوق بشر در نظر می‌گیرند. از نقطه نظر شکل گیری قوانین

مورد نیاز جوامع، نیز به جای روش‌های قیاسی، روش‌های استقرایی را توصیه می‌کنند. منظور این است که به جای وضع قانون بریده از متن شرایط واقعی اجتماعی، نگرش‌ها باید به سوی قوانینی تغییر جهت پیدا کنند که با شناسایی نیازها و دردها و مشکلات مردم، قوانینی وضع شوند که بتوانند به الگوهای تاریخی رنج انسان‌ها خاتمه بخشند. باید دیدگاه‌های بدیلی در نظر گرفته شوند که می‌توانند قوانین موجود را تکوین کنند تا به اجرای کارآمدتر آن قوانین یاری رسانند. به این ترتیب با برقراری پیوندهایی میان روش‌های قیاسی و استقرایی، می بایست به قوانینی دست یافت که بتوانند به عنوان مکملی بر قواعد موجود، نه تنها آنها در مسیر توجه و اقبال مردم قرار دهند، کارآمدتر و موثرتر نیز باشند.

بین نظریه‌های مبتنی بر قاعده و نگرش‌های تقلیل‌گرا، و یا حداقل‌گرایانه (مینمالیسم) تفاوت‌های دیگری نیز وجود دارد. نگرش حداقل‌گرا به دیدگاه‌هایی اطلاق می‌شود که به جدایی قانون تحصلی از موضوعات اخلاقی که در حیطه همان فلسفه تحصلی قرار نمی‌گیرند، تمایل دارند. به عنوان مثال، ممکن است گفته شود که قانون موضوعه ماحصل قواعد اجتماعی عقلایی، یعنی خردی جمعی که در پهنه‌ای سکولار توسعه یافته است، می‌باشد. بنابراین باورهای فردی نباید در آنها هیچگونه مداخله‌ای داشته باشند. این نگرش که اغلب به نظریه‌های متعارف هم اشتهار دارد، و امروزه بر بخش‌های گسترده‌ای از علوم اجتماعی و انسانی احاطه پیدا کرده است، در معنای حقوقی خود، معانی و مفاهیم درون‌گرایی، و یا آنچه که اخلاق نامیده می‌شود، را از گستره قانون جدا می‌سازد. در این نظرگاه که در آن اغلب به جدایی دین از سیاست نیز اشاره می‌شود، در حیطه عمومی، یعنی جایگاه خرد علمی و قابل آزمایش تجربی انسان، قوانین باید همگی از خرد جمعی سرچشمه گیرند. ذات خرد جمعی نیز به دلیل گستره عقلایی اجتماعی خود نمی‌تواند هر نوع باور و نگرشی که فرضیات آن نتواند با دیگران به اشتراک گذاشته شود، را نمی‌تواند و نباید برتابد. در حقیقت این دو چشم‌انداز، یعنی قوانین اجتماعی شامل حقوق بشر، و باورها و قوانین اخلاقی، از دو جایگاه معرفت شناسانه متفاوتی سرچشمه می‌گیرند. بنابراین، به سختی می‌توان آنها را در پیوند قرار داد.

قوانین حقوق بشری که با چشم انداز حداقل‌گرایانه شکل گرفته‌اند، بر پایه استدلال‌های عقلایی مشروعیت پیدا می‌کنند که خود از معرفت شناسی قراردادی نشات گرفته‌اند. در این مکاتب معرفت شناسی، ارزش و اعتبار هر نوع دانشی بر رضایت استوار است. براین اساس، یک حقیقت اجتماعی هنگامی به رسمیت شناخته شده و مورد پذیرش قرار می‌گیرد که برای عموم مردم قابل درک بوده و نوعی اجماع در مورد آن وجود داشته باشد. به همین ترتیب،

هر حقیقت اجتماعی، مانند قوانین حقوق بشری، باید بتواند پیش فرض‌های خود را با بقیه مردم به اشتراک بگذارد. بنابراین باید همه زوائد را از گفتمان حقوق بشر زدود، و در حقیقت شان وجودی آنها را به زمینه‌هایی تقلیل داد تا برای همگان قابل درک و فهم باشد، و در نتیجه، بتواند احترام همه مردم را با خود همراه سازد. از این نقطه نظر، باورهای دینی و دیگر اعتقاداتی که نمی‌توانند در حیطه خرد جمعی و عقلانیت عمومی قرار گیرند، نباید جایگاهی در گفتمان حقوق بشر داشته باشند. از اینروی، نظریه‌های حداقل‌گرایانه در توضیح پیش فرض‌های خود با فلسفه حقوق تحققی می‌آمیزند. در این چشم‌انداز تنها حقیقت قابل پذیرش آنی است که از طریق شیوه‌های علمی مانند مشاهده، آزمایش، و اشتراک نظر برای مردم قابل درک و فهم باشد. از آنجاییکه باورهای اخلاقی فردگرایانه ضرورتا قابل اثبات علمی نیستند، در شکل بخشیدن به حقیقت هم نمی‌توانند نقشی داشته باشند. قانونی معتبر است که از پایه‌های اخلاقی و حتی فرهنگی خود گسیخته، و فقط بر اساس رضایت قراردادی مردم تعریف شده باشد.

علی رغم همه این تفاوت‌ها در فرضیات مورد نظر، باز هم سردرگمی‌هایی در ادراک صحیح باورگرایی مشاهده می‌شود. اینگونه نظریه‌ها به هیچ عنوان بنیادهای حقوق بشر و فرضیات تقلیل‌گرای آنرا انکار نمی‌کنند. بلکه استدلال آنها این است که حقوق بشر جاری که تمایل به شنیدن صدای درون و باورهای مردم ندارد، در مقام اجرا کمتر می‌تواند حمایت درونی و باطنی مردم را از آن خود سازد. به همین دلیل باید به قدرت نهفته در باورهای مردم بازگشته و از آنها به عنوان اصول تکمیلی حقوق بشر برای اجرای بهتر و کارآمدتر ساختن اجرای آن استعانت جست. اگر اعلامیه جهانی حقوق بشر در مقدمه خود حق ذاتی انسان‌ها را مورد تصدیق قرار می‌دهد، به این معنی است که ریشه‌های حقوق بشر را در ذات و فطرت انسان‌ها جستجو می‌کند. اینگونه حقوق ذاتی توسط ابزارهای علمی و از طریق آزمایش و مشاهده قابل اثبات و اندازه گیری نیستند. حقوق بشر با ذات انسانی آمیخته است، و آزادی با تولد انسان و پا به عرصه وجود می‌گذارد در حالی که فلسفه وجودی آنها را نمی‌توان به قرارداد گرایی فلسفه تحصلی تقلیل داد. بنابراین، اینگونه حقوق با هستن انسان همراه هستند. از آنجاییکه انسان‌ها در چشم‌اندازهای خود از مفهوم حیات، فلسفه زندگی خود را ممکن است علاوه بر عقلانیت جمعی با تکیه بر الهامات درونی، تمایلات طبیعی، و نیز باورها و اعتقادات خود تعریف نمایند، مفهوم حق و قانون نمی‌تواند از این پیش زمینه‌ها تهی و مبرا باشد. . این موضوعی است که نظریه‌های حداقل‌گرا مورد توجه قرار نمی‌دهند. به همین دلیل فرضیه‌های آنان از ماهیت و گوهر وجودی عاری می‌شود. بی‌دلیل نیست که علی رغم وجود معاهدات بین‌المللی مرتبط با حقوق بشر و تعهدات بین‌المللی حاص از آنها، نه تنها دولت‌ها اغلب آنها

را قربانی سیاست‌های خود می‌سازند، پاره‌ای از مردم نیز خود را به رعایت حقوق دیگران متعهد نگه نمی‌دارند. بنابر اینگونه دلایل است که از سوی نظریه‌های باورگرایی به چالش کشیده می‌شوند.

نظریه‌های باورگرا اصولا معتقدند که قانون بطور عام، و قوانین حقوق بشر بطور خاص، را باید در ارتباط با اخلاقیات و باورهای مردم درک کرد. از طریق پیوند با باورها، جهان بینی‌ها، و فرهنگ مردم است که قانون اعتبار خود را به دست می‌آورد. قانون حقوق بشر گوهر وجودی و مشروعیت قانون خود را باید در آنچه مردم باور دارند جستجو کند، و بنابراین، نمی‌تواند نقطه نظرات، نظام‌های ارزشی فرهنگی، تمایلات طبیعی، سلیقه‌ها، و سابقه تاریخی مردم را نادیده انگارد. حقوق بشری که نتواند رنج تلخ سال‌های طولانی استعمار را در روح و جان مردم مورد در نظر گیرد و با آن ارتباط بر قرار کند نمی‌تواند، در اصل قادر به جلب رضایت صاحبان حق نیست. در این خصوص اندیشه‌های لئوناردو باف [۱۶۷] از نظریه پردازان پیشین الهیات رهایی بخش قابل توجه است. به عنوان یک عالم ربانی برزیلی، او در برابر کلیسای کاتولیک اروپا–محور اعتراضات گسترده‌ای دارد. کلیسای کاتولیک در تعالیم جهانی الهی مسیح، تنها به آرائ و جنبه‌های اروپایی – محور این مذهب محدود شده است. این در حالی است که مردم آمریکای لاتین سال‌های متمادی از استعمار اروپایی که توسط کلیسا حمایت و توجیه می‌شد، در رنج و عذاب بوده و باورها و هویت لاتینی خویش را از دست رفته می‌بینند.

عالم الهی دیگری که در این خصوص فریاد اعتراضی بر علیه یکسوگرایی نظریه‌های آیینی مذهبی سر داد دسموند توتو[۱۶۸] متکلم کلیسای کاتولیک آفریقایی است . توتو این ضرورت را مطرح ساخت که آفریقا امروزه نیازمند بازشناسی هویتی واقعی خویش است که در طول سال‌های متمادی همه چیز خود، شامل تاریخ، هویت، و منابع طبیعی را از دست داده است بگونه‌ای که حتی برای یک زندگی عادی به استعمار جدید وابسته شده است. او معتقد است آفریقای امروز به حقوق بشری نیاز دارد تا به این رنج‌های بی پایان تاریخی خاتمه دهد. این در حالی است که گفتمان جاری حقوق بشر این موضوعات پیچیده و دردهای تاریخی را به دلیل اینکه قانون را از هویت‌های فرهنگی و باورها، و رسوم مردم جدا می‌انگارد، هرگز قادر به تامین نیازهای مردم نیست. حقوق بشر جاری به دلیل نداشتن ریشه در تاریخ و باورهای مردم، به قانونی بی روح تبدیل شده است.

---

[167] Leonardo Boff
[168] Desmond Mpilo Tutu (1931-2021).

باورگرایی در عین اعتقاد به لزوم نگرشی جهان‌شمول به حقوق بشر که شامل تمامی حقوق قابل قبول و فهم برای جامعه بشری می‌باشد، تاکید می‌کند که برای تعریف و تعیین لیست موضوعات بسیار متنوع و پیچیده حقوق بشری بگونه‌ای که حقیقتاً بتوانند با پذیرش عمومی مردم و در درون متن‌های فرهنگی و تاریخی همراه باشند، باید با مراجعه به باورهای عمومی، منابع اعتقادی و باورها، و ارزش‌های فرهنگی و اخلاقیات خود را نزدیک سازند. نظریه‌های باورگرایی با این اعتقاد در پی کمک به تکوین و اجرایی ساختن حقوق بشری هستند که در سرتاسر جامعه بشری قابل ارائه بوده و دوام داشته باشد.

تفاوت دیگری که این دو نگرش که پیش فرض‌های حداقل‌گرایی را از نظریه‌های باورگرایی دور نگه می‌دارد، این است که دیدگاه پیشین، مفهوم سکولار بودن قوانین را به معنی عدم مشارکت باورهای دینی در برانگیختن معتقدان برای احترام به حقوق بشر تفسیر می‌کند. این درحالی است که گفتمان حقوق بشر بطور واضح اعتقاد به مذاهب را جزو حقوق ذاتی مردم بر شمرده و بر آن تاکید می‌کند. در حقیقت، سکولاریزم نه به معنای مقابله و انکار مذهب، باورها و فرهنگ مردم و ضدیت در برابر راه‌های خاص آنها برای بیان خویشتن خویش می باشد. گفتمان حقوق بشر می‌پذیرد که مردم حتی باید از حقوق ذاتی خود در انتخاب عقاید مذهبی، خروج از آن عقاید، گرویدن به مذهبی دیگر، و اجرای مناسک و عبادات خود برخوردار باشند. این تاکید گفتمان حقوق بشر نشان می‌دهد که باورهای دینی مردم می‌تواند به التزام آنها به احترام به حقوق بشر موثر بوده، و حتی آنها را قانع سازد که اجرای حقوق بشر برای آنها فرضیه‌ای مذهبی برای احترام به حقوق انسان‌هایی است که همگی مخلوق همان خدای یگانه بوده و در برابر چشمان از برابر می‌باشند. البته این حق برخورداری از باورهای اعتقادی مردمان نباید با مداخله در حیطه عمومی و سیاست‌گذاری‌ها همراه بوده، و معتقدان به باورهای اعتقادی نباید سعی در قانع ساختن دیگران برای پذیرش باورهای مورد نظر داشته باشند. و یا اینکه از فضای در سپهر عمومی که جامعه در آن شکل می‌گیرد به روش‌هایی روی آورند که همزیستی مسالمت آمیز مردم را مورد خطر تفرقه و یا دشمنی و خصومت نسبت به یکدیگر تبدیل سازد. در این حالت وقتی اعتقادات مذهبی که در قالب قواعد اقتدارگونه به سپهر عمومی جامعه خود را نزدیک می‌سازد تا اهداف خاصی بجز عبودیت آزادانه را دنبال کند، خود منشأ اختلاف‌ها و منازعات می‌شوند. به همین خاطر است که سکولار می‌بایست تنها معیاری باشد که جایگاه اعتقادات مردم در جامعه را تعیین کند. اهمیت سکولاریزم تا بدانجاست که حتی برای محافظت از باورهای اعتقادی مردم باورمند، بر جدایی آن از سیاست اصرار می‌ورزد تا از فرو افتادن آن به تباهی جلوگیری کند. زیرا که سیاست عرصه و هنر عمل‌گرایی برای سیاست گذاری‌های اجتماعی است، و برای این منظور با شیوه‌های مدیریت

مدرن همراه باشد. یک مدیر باید اعتقادات مذهبی خود را از حیطه مدیریتی خود و مسئولیت‌های آن جدا سازد. اما همان مدیر اگر از اعتقاداتی برخوردار باشد که آموزه‌های اخلاقی صداقت، شرافت، درستی، عدالت‌خواهی، و مردم دوستی را در وجدان او قرار دهد، همان مدیر مسئولیت‌های خود را بدون نیاز به ضابطین قضایی و ساز و کارهای کنترل کننده به بهترین شکل ممکن انجام می‌دهد.

به عنوان تفاوتی دیگر میان این دو نگرش می‌توان موضوع منشأ قانون را هم توضیح داد. در دیدگاه حداقل‌گرایی، قانون بیان کننده اراده قانونگذار است. درحالیکه نظریه‌های باورگرایی قانون را محصول و مولود دلایل و تعاملات اجتماعی، فرهنگ‌ها، باورها، و زمینه‌های تاریخی مردمان می‌دانند. بنابراین قانون حتی اگر هم مولود اراده قانون‌گذار باشد، نمی‌تواند خود را از این پی زمینه‌های تاثیر گذار مبرا سازد. قانونگذار در تدوین قانون بطور عام، و در تعریف قوانین حقوق بشری بطور خاص، می‌بایست به احساسات و عواطف مردم، آنچه در طی قرنها بر آنها گذشته است، و اینکه همواره حقوق اساسی آنها مورد تعدی و تعدی قرار گرفته است، توجه داشته باشد. بنابراین، قوانین حقوق بشری می‌بایست محصول تعاملات و برآیند عقل اجتماعی انسان باشد و نه اراده صرف قانونگذاری که با دردها و رنج‌های تاریخی مردم بیگانه می‌باشد. قانون تنها در صورتی محتوای حقیقی و مرتبط با نیازهای اجتماعی پیدا می‌کند که مردم خود آنرا بیان داشته، و خود موضوع واقعی قانون باشند. قانون تنها در صورتی توسط مردم پذیرفته و اجرا می‌شود که باورها، تجربیات زندگی، و تعاملات اجتماعی آنان در پیدایش آن نقش پررنگی داشته باشد. از این رو می‌توان گفت که نظریه‌های مبتنی بر قاعده با مراجعه مکرر به آرا و حقوق مردم تقویت و حمایت از عدالت اجتماعی را نیز به پیش می‌برد.

موضع اختلاف برانگیز دیگری که می بایست مورد توجه قرار گیرد این است که در دفاع از ضرورت حفاظت از صلح و آرامش برای همه مردم، نظریه‌های حداقل‌گرایی از موضوعاتی که منجر به بروز اختلافات و دشمنی میان مردم می‌شود، مانند اعتقادات مذهبی، پرهیز می‌کند. اینان با کنار نهادن نقاط افتراقی که از موضوعات مذهبی و یا نسبی‌گرایی فرهنگی سرچشمه می‌گیرند، قوانین حقوق بشری را شامل آنهایی می‌دانند که اعتقادات و باورهای مردم در آن نقشی نداشته باشد. در نقطه مقابل این استدلال‌ها، نظریه‌های باورگرایی معتقدند که علیرغم وجود آرامش و نظم و ثبات ظاهری که در نتیجه اجرای قهرآمیز قوانین حاصل می‌شوند، اما یک چنین قوانینی از نیازهای اجتماعی و موضوعات مربوط به عدالت فاصله‌ها دارد. قانون ممکن است با ترغیب و تشویق، و یا تهدید، تطمیع، سلطه و سرکوب اجرا شود، اما یک چنین قوانینی با باورهای مردم نسبتی ندارد. این در حالیست که صلح ، آرامش واقعی

تنها در سایه عدالت اجتماعی تحقق می‌یابد. در این منظر، عدالت نه فقط دربرگیرنده برابری فرصت‌ها برای همه مردم، از همه مهمتر شامل شناختن تفاوت‌های هویتی و فرهنگی مردم، شنیدن شرح احوالات آنها، و تصدیق گذشته مردمانی است که در طول تاریخ به طرق مختلف استعمار و سرکوب شده‌اند. در ادامه همین استدلال، نظریه‌های باورگرا مفهوم بهزیستی با معنی حیات انسانی را در برابر مفهوم خوشبختی مادی و ظاهری که مورد تأکید نظریه‌های حداقل‌گرایی است، قرار می‌دهند. خوشبختی و برخورداری از حیات با معنی هنگامی معنا پیدا می‌کند که بتواند نیازهای واقعی مردم برای بیان هویتی خود مورد شناسایی قرار دهد. تامین این نیازها هنگامی امکان پذیر است که قوانین حقوق بشر با باورها و اصول اعتقادی مردم پیوند پیدا کند.

و نهایتا، نظریه‌های حداقل‌گرا تاکید می‌کنند که قوانین حقوق بشری به هر طریق ممکن می‌بایست اجرا شود. بنابراین اگر کشور خاصی نسبت به تعهدات بین‌المللی خود برای اجرای قواعد حقوق بشر بین‌المللی قصور ورزد، و این کوتاهی بخشی از برنامه‌های سیاسی کشور و در نتیجه برآمده از اراده حاکمیتی آن باشد، کشور قانون شکن باید مورد تحریم، محاصره اقتصادی، سیاست هویج و چماق، تطمیع، تهدید، و اساساً هر روش قابل اجرای دیگری قرار گیرد تا به تمکین در برابر قوانین حقوق بشری تسلیم شود. این رویکرد در سطح بین‌المللی مورد انتقاد کثیری از صاحب نظران قرار گرفته است که استدلال می‌کنند این روش‌های قهر آمیز، قوانین بین‌المللی از روح و معنا و محتوای خود تهی ساخته است، در عین حال، و از نظر سیاست‌گذاری‌های داخلی نیز جوامع به بی‌تفاوتی و بی معنایی و پوچی کشیده شده‌اند. بنظر منتقدان، اینگونه قوانین از نقطه نظر الزامات درونی تشکیل دهنده آن با روح جامعه، و باورها و نیازهای آن بیگاه شده‌اند زیرا هیچ تعاملی با جامعه و مردم نمی‌توانند داشته باشند . نتیجه این است که بی‌تفاوتی و عدم تعهدی سازنده نسبت به اینگونه قوانین پیدا می‌شود. دولت‌های متصدی امور کشورها و مردم منافع خاص خود را به دور از توجه به خیر عمومی دنبال می‌کنند، حساسیت نسبت به موضوعات عدالت اجتماعی و رنج‌های طاقت فرسای مردم از دست می‌رود، محافظه کاری و عاقبت‌اندیشی جای اخلاق مراقبت را می‌گیرد، و دلسوزی و مهرورزی از فرهنگ عمومی جامعه ناپدید می‌شود. در واکنشی سازنده نسبت به این کاستی‌ها، باورگرایی توجهات را به اصالت‌های قانون و پیام‌های آن مبذول داشته، از اینروی قانون را در توان آن برای پیشبرد خیر عمومی ارزیابی می‌کند. در اینصورت است که مردم با آزادی اراده و استقلال فکری در مقابل قانون تمکین می‌کنند زیرا روح قانون را با نیازهای انسانی خویش در هماهنگی و توافق می‌یابند.

خلاصه نقطه نظرات باورگرایی را می‌توان به این صورت خلاصه کرد که منابع عقلائی متفاوتی برای قانون و قواعد حقوق بشری وجود دارند که با مراجعه به آنها می‌توان آلام و رنج‌ها انسان امروزی را پاسخ داد. تأکید بر اینگونه قواعد این است که با مراجعه به باورهای فرهنگی و اعتقادی، جهان بینی‌ها، احساسات و آرای مردم و شیوه‌هایی که مردم هویت خویش را بیان می‌کنند، می‌توان حقوق بشر را بگونه‌ای جهان شمول کارآمد و مؤثر ساخت. با ترکیب موزون این ابعاد و جنبه‌های قواعد حقوق بشر است که حیاتی با معناتر برای مردم مفهوم و معنا پیدا می‌کند. هرگاه آزادی‌های فردگرایانه، ارزش‌های مورد نظر افراد انسانی با موضوعات امنیت شخصی، تمایلات طبیعی و احساسات و عواطف، و همچنین تعهدات اجتماعی و قناعت مادی[۱۶۹] در ترکیبی موزون با یکدیگر قرار گیرند، نگرشی به قانون و قواعد حقوق بشری تعریف می شوند که گفتمان حقوق بشری را با پذیرش درونی مردم همراه می‌سازد. به همین دلیل، طرفداران اینگونه نظریه‌ها استدلال می‌کنند که اصول و باورهای اعتقادی مردم این قابلیت را دارد تا به عنوان یک نیروی تکوینی به تقویت و کارآمدی گفتمان جاری حقوق بشر کمک کند.

اینگونه نظریه‌ها اساسا معتقدان به حقوق بشر را فرا می‌خوانند تا بجای تکیه بر گستردگی صوری قواعد حقوق بشری، به عمق و معنی و ریشه‌هایی که حقوق بشر می‌تواند در باورها و هویت فرهنگی مردم می‌تواند توجه کافی داشته باشند. در چشم‌انداز نظریه‌های مبتنی بر قاعده، حقوق بشر می‌بایست حاوی پیام‌ها و روابط علّی باشد که در امتداد واقعیت‌های اجتماعی و نیازها و انتظارات توسعه یافته‌اند. درغیراین، صورت، گفتمان پیام‌های رهایی‌بخش خود را از دست می‌دهد، و به اصطلاح به طبل تو خالی می‌ماند که هرچند صدای بلندی دارد، اما از درون تهی و عاری از فایده برای تسکین آلام مردم می‌باشد. این گفتمان قادر به توضیح ضرورت معنا شناختی در مفهوم حیات نیست، و از اینروی در پیشنهاد روش‌هایی که چهره‌ای از زندگی خوب[۱۷۰] برای مردم ترسیم نماید، ناتوان است. بنابراین، همه توجهات باید به پی کیفی ساختن قواعد حقوق بشری معطوف باشد تا اینکه بر گسترش کمّی و جهان‌شمولی صوری آن نمایند. تعبیر معناداری از دبیر کل اسبق سازمان ملل متحد داگ هامرشولد[۱۷۱] در مورد تعدد قطعنامه‌های حقوق بشری سازمان نقل می‌شود که گفته بود می‌توان تمام دیوارهای مقر اصلی سازمان ملل متحد را با آن قطعنامه‌ها تزئین کرد، درحالیکه این قواعد حقوق بشری مکتوب شده چیزی بجز نوشتارهایی بر روی کاغذها نیستند؛ قواعدی غیرقابل

[169] Material Subsistence
[170] Good life as opposed to the life goods.
[171] Dag Hammarskjöld (1905-1961).

الزام و تقریبا خالی از آثاری مفید برای تغییرات بنیادین در شرایط زندگی مردم ستم دیده. با توجه به این موضوعات و نقدهاست که نظریه‌های مبتنی بر قاعده، تلاش می‌کند تا نظریه‌های غیرمتنی و قانون‌گذاری‌ها را به طریقی در پیوند با نیازهای عینی و واقعی قرار دهد. از این روی، می‌توان نظریه‌های مبتنی بر قاعده را نگرشی علّی به فلسفه حقوق دانست که در آن حقوق بشر تنها از طریق پاسخگویی به نیازها، رنج‌ها، آلام و الگوهای تاریخی ستمگری تعریف شده، و در باز گشودن افقهای معنایی نوین بر روی زندگی مردم معنی پیدا می‌کند.

در زمینه‌های دیگر حیات اجتماعی هم نظریه‌های مبتنی بر قاعده می‌تواند جذابیت‌های خاصی داشته باشد. به عنوان مثال، در موضوعات مربوط به جنبش زنان اینگونه نظریه‌ها با طرح این حقیقت که زنان نیمی از مردمان را تشکیل می‌دهند، اما همواره مورد ستم‌های تاریخی بوده و هویت خاص و زنانه آنها مورد شناسایی قرار نگرفته است، می‌تواند الگوی تئوریکی نوین و چشم‌اندازی متفاوت از شیوه‌های پیشین در برابر فعالان حقوق بشر باز گشاید. همانگونه که پیشتر توضیح داده شد، حقوق بشر را نمی‌توان صرفا با کمک ضابطه قضایی به اجرا درآورد، بلکه می‌بایست به ویژگی‌های درونی قواعد حقوق بشری برای پیشبرد حقوق زنان توجهات را مبذول داشت. در این ارتباط کریستین کورسگارد[۱۷۲] استاد فلسفه اخلاق دانشگاه هاروارد توضیح می‌هد که اساسا قانون تنها از طریق عوامل درونی درگیر در شکل گیری آن برانگیخته می‌شود. (کورسگارد، ۱۹۹۶) کانت که منبع الهام اندیشه‌های بسیاری از متفکران کنونی حقوق بشر است، در طرح اهمیت ابعاد و عوامل درونی شکل دهنده قواعد و معیارهای رفتار اجتماعی، وجه تفکیکی میان برانگیخته شدن،[۱۷۳] به معنی بیرونی کلمه، و انگیزش داشتن برای انجام عملی[۱۷۴] که دارای ابعاد درونی است، برقرار می‌سازد. به نظر او نیت خوب برای اقدام به عملی براساس اصل انسانیت از انگیزش داشتن درونی، یعنی تعهدی ناب به بشریت شروع می‌شود و دقیقا همین انگیزش است که می‌بایست معیار قضاوت در باره درستی و یا نادرستی عمل باشد.[۱۷۵]

---

[172]Christine Korsgaard

[173]Stimulation

[174]Motivation

[۱۷۵] نگاه کنید به جلد چهارم از اندیشه‌های حقوق بشری از این نویسنده با عنوان "اصل انسانیت در حقوق بشر: آرزویی دیرپا برای رهایی" چاپ اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل.

به همین ترتیب، نظریه‌های باورگرایی فرهنگ، سنت‌ها و الگوهای تعامل اجتماعی ملل مختلف را به حوزه اندیشه‌های حقوق بشری فرا می‌خوانند، گرایشات طبیعی مردم را مورد توجه قرار می‌دهند، و همه آنها را به عنوان عوامل مؤثر اجتماعی در توسعه و تکوین گفتمان حقوق بشر مشارکت می‌دهند. بدین ترتیب گفتمانی از حقوق بشر برای آنها شکل می‌گیرد که نه تنها نیازهای داخلی جوامع را می‌تواند پاسخگو باشد، بلکه از نقطه نظر بین‌المللی نیز حائز اهمیت شایانی است زیرا که گفتمان حقوق بشر را با نیازهای اجتماعی و فرهنگی جوامع مختلف تعریف می‌کند. هانس کونگ[۱۷۶] در مقدمه کتاب خود با عنوان اخلاق جهانی، توضیح می‌دهد که حیات انسان‌ها به رنج و عذاب گرفتار شده است. باورگرایی این توانایی را دارد تا با دفاع از حرمت و ارزش انسان‌ها به این معضلات پیچیده پایان بخشد. شاید جوامع انسانی عصر مدرن به لحاظ مادی پیشرفت‌های شایانی داشته است، اما رنج و عذاب حاصل از بی‌معنایی حیات نیز به موازات آن پیشرفت‌ها توسعه یافته‌اند. باید بین پیشرفت،[۱۷۷] به معنی مادی و اقتصادی کلمه، و توسعه،[۱۷۸] به عنوان ایجاد شرایطی برای رشد و شکوفایی انسان‌ها تفاوت‌های جدی وجود داشته باشد. پیشرفت مادی و اقتصادی ، و توسعه علم و فناوری ضرورتا متضمن توسعه یافتگی همه جانبه انسانی نیست. پیشرفت‌های اقتصادی و مظاهر آن شامل زیرساختارها، شبکه‌های حمل و نقل شهری و جاده‌ای، مراکز آموزشی و بهداشتی، ایجاد مراکز صنعتی، و غیره بیتردید در تسکین رنجهای بشری موثر بوده‌اند. اما ضرورتا نتوانسته‌اند احساس حیات با معنی، زندگی خوب و توسعه و شکوفایی را نوید دهند.

به همین ترتیب، شاید که درجات رضایت خاطر تا درجه نسبی بالایی در مقایسه با ادوار پیشین حیات انسانی افزایش یافته باشد. اما به دلیل بی‌عدالتی‌های ساختاری هم در سطوح ملی و هم بین‌المللی، و فقدان انصاف در توزیع منابع و امکاناتی که باید در اختیار همه مردم و بویژه اقشار آسیب پذیر قرار گیرد، اینگونه رضایت خاطر نیز با نابرابری‌های عظیمی همراه است. با از زوال اهمیت محتوا و معنی زندگی، امروزه عملا جهان را گرفتار بحرانی ساخته است که عبور از آن به سادگی امکان پذیر نیست. باورگرایی با درک اینگونه بحران، در پی نگرشی بر حقوق بشر است که زنده و پویا باشد، در همه ابعاد زندگی مردم حضور یابد، با فرهنگ و باورهای آنها در پیوند قرار گیرد، و توسط خود مردم قانونگذاری، اجرا، توسعه داده شود. با مشارکت دادن باورهای مردم در این نظام فکری، نظریه‌های مبتنی بر قاعده فاصله بین نظریه و عمل را از میان برداشته و با تأثیرپذیری از فرهنگ‌ها و باورها، می‌کوشند کیفیت

---

[176] Hans Küng
[177] Progress
[178] Development

گفتمان نظام حقوق بشری افزایش دهند. البته اعلامیه جهانی حقوق بشر و مقاوله‌نامه حقوق مدنی و سیاسی سال ۱۹۶۶ هم بر تأثیر باورهای مردم بر پیشبرد گفتمان حقوق بشر صریحاً اذعان داشته و در مواد متعددی به این موضوع پرداخته‌اند.[۱۷۹]

مثال‌ها و موضوعات

به عنوان اولین نمونه از دیدگاه‌های باورگرا، می‌توان به اعلامیه حقوق بشر اسلامی که توسط نمایندگان کشورهای اسلامی که در سال ۱۹۹۰ در قاهره انتشار یافت، مراجعه کرد. در این اعلامیه مواد و موضوعاتی از اعلامیه جهانی حقوق بشر را اقتباس شده و پس از بازنگری، آنها را با اندیشه‌های اسلامی در پیوند قرار داده و سپس به عنوان نگرشی بدیل برای جوامع اسلامی معرفی کرده است. مناسب است بخش‌هایی از این اعلامیه به سادگی مورد تحلیل قرار گیرد. بخش ۲ از پاراگراف الف از ماده ۱ اعلامیه مذکور، حقوق بنیادین و آزادی‌هایی که در اعلامیه جهانی مورد شناسایی و تصدیق قرار گرفته‌اند را به عنوان بخشی غیر قابل انکار در تعالیم اسلام مورد تاکید است. "همه انسان‌ها از نظر کرامت انسانی و تعهدات و مسئولیت‌های اساسی بدون هیچ گونه تبعیض بر اساس نژاد، رنگ، زبان، عقیده، جنسیت، مذهب، وابستگی سیاسی، موقعیت اجتماعی یا سایر ملاحظات برابر هستند". در این وجه مشترک میان دو اعلامیه مذکور، دو نکته مورد توجه قرار می‌گیرد. اولین نکته این است که هر دو اعلامیه بر حرمت و کرامت ذاتی همه انسان‌ها باور دارند. بنابراین، اعلامیه حقوق بشر اسلامی، حداقل از این زاویه دید، با اعلامیه جهانی همراه است که هر انسانی باید براساس همان حرمت ذاتی از حقوق و برابری‌های شناخته شده برخوردار باشد. اما این *باز تاکیدی* است بر عقیده حرمت ذاتی همه انسان‌ها. ازاینروی، می‌توان آنرا نشانه‌ای بر اعلام رسمی اعلامیه قاهره بر مشارکت اعتقادی و دینی در گفتمان حقوق بشر دانست. دومین نکته این است که اعلامیه قاهره علاوه بر *باز تاکید* بر حقوق ذاتی، تعهدات و مسئولیت برای حفاظت از آن را نیز یادآوری می‌کند. درحقیقت، این *باز تکرار* شناسایی حقوق ذاتی بطریقی یادآوری می‌کند که، به باور معتقدان به اعلامیه قاهره، حقوق بنیادین انسان‌ها ضرورتا و منحصراً مواردی نیستند که در اعلامیه جهانی تصریح شده بلکه دیانت اسلام نیز به طور قطعی این حقوق و آزادی‌ها را تأیید می‌کند. علاوه براین، همان ماده یک گام فراتر برداشته و تاکید می کند که "دین حق ضامن ارتقای چنین کرامتی در مسیر تمامیت انسانی است". این اصرار برای فراخواندن دین به عنوان ضامن حفاظت از حرمت انسانی، یادآور این عقیده است که

---

[179]UDHR, preamble, 22, 27, 29 & (1996) ICCPR, 27

باور اعتقادی می تواند ظرفیت اجرایی حقوق بشر را افزایش دهد. بند دوم از همان ماده ۱ بازهم وزن دیگری به این ضرورت افزایش حقوق بشر افزوده است: "همه انسان‌ها تابع خدا هستند ... هیچ کس بر دیگری برتری ندارد مگر براساس تقوا و نیکی".

بند اول ماده ۲ تلاشی است برای بیان این داعیه که اعلامیه حقوق بشر اسلامی به لحاظ اجرایی بهتر و موثرتر می‌تواند احترام به حقوق ذاتی و حرمت انسان‌ها را پاس دارد. "زندگی موهبتی خدادادی است و حق حیات برای هر انسانی تضمین شده است. حفظ این حق در برابر هرگونه تعدی بر عهده افراد، جوامع، و کشورهاست، و سلب حیات جز به دلیل شرعی حرام است". تاکید بر وظیفه جامعه و کشورها دامنه حداقل‌گرایانه اعلامیه حقوق بشر را به سوی به حداکثر رساندن ظرفیت عملی و اجرایی حقوق بشر سوق می‌دهد. دامنه این حداکثر سازی تا بدانجاست که در بند سوم از همان ماده، حفاظت از حیات انسانی را با وظایف مذهبی در پیوندی غیر قابل تردید قرار داده است. "حفظ جان انسان در طول مدتی که خداوند اراده کرده است، وظیفه‌ای است که شرع مقرر کرده است". بنابراین، معتقدان به اسلام وظیفه دارند از حقوق بشر حفاظت به عمل آورند. در واقع، فرد نمی‌تواند خود را مسلمان بداند، اگر از در انجام این وظیفه کوتاهی ورزد.

به هرحال، این شناسایی حرمت ذاتی و تاکید بر حفاظت از آن، نتوانسته است از سطوح نظری فراتر رود، زیرا اجرای حقوق بشر مورد تاکید به دلیل تفاسیری که از متن قوانین شریعت سرچشمه می‌گیرند، و به دلیل عدم وجود فرهنگ و نهادهای دمکراتیک در کشورهای اسلامی، با موانع و چالش‌های اساسی بوده همراه است. مهمترین این چالش‌ها را باید در تاکید بر اجرای قوانین شریعت در نظر گرفت. درحقیقت، ماده ۲۴ اعلامیه مذکور حقوق ذاتی و آزادی‌های اساسی را به آنچه در شریعت آمده است محدود می سازد. به این ترتیب تصدیق و تاکید بر حقوق ذاتی که از اعلامیه جهانی اقتباس شده است، را با رهیافتی حداکثرگرایانه می‌آمیزد تا به باور خود از طریق اجرای قوانین شریعت راه حل عملی برای اجرای موثرتر حقوق بشر پیشنهاد کند. اما این پیشنهاد با تناقضاتی ذاتی روبرو می‌شود زیرا از یک طرف آزادی‌های بنیادی و اساسی انسان‌ها را تصدیق و تأیید می‌کند، از طرف دیگر تعریف ماهیت و چیستی این حقوق و آزادی‌ها در اختیار شریعت قرار می‌دهد. همانگونه که پیشتر توضیح داده شد، یک چنین تناقضی در ماده ۲ نیز بروز می‌کند. اگر قرار است قوانین شریعت تنها توجیه دینی برای گرفتن جان انسان‌های خاصی باشد، آیا این مجوز داشتن برای سلب حیات در تضاد ماهوی با حقوق ذاتی انسان‌ها به شرح مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر، یا پروتکل الحاقی دوم به میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، نیست؟

دخالت دادن قوانین شریعت تناقض دیگری را نیز مطرح می‌سازد. ماده ۶ برابری حرمت وا ارزش انسانی زن و مرد را تصدیق کرده است. "زن از نظر کرامت انسانی با مرد برابر است و دارای حقوقی است که از آن برخوردار است". حتی این نگرش را سعی کرده است توانایی آن را به حداکثر برساند. "او دارای شخصیت مدنی و استقلال مالی و حق حفظ نام و نسب خود است". بی‌تردید این نگرش در تئوری می‌تواند احترام به حقوق ذاتی و اجرای موثر آنرا عملی تر سازد. اما بازهم با تضادهای ماهوی مواجه است زیرا از نظر حقوق اجتماعی، که برای برخورداری از آن آزادی‌ها حیاتی می‌باشند، نوعی نابرابری را پذیرفته است. ماده ۵ نشان از این تضاد دارد: "زن و مرد حق ازدواج دارند و هیچ محدودیتی ناشی از نژاد، رنگ یا ملیت مانع از برخورداری آنها از این حق نخواهد شد". در حقیقت، در موضوع ازدواج و تشکیل خانواده، عدم تحمل محدودیت را فقط به نژاد، رنگ یا ملیت محدود ساخته است. غایب بزرگ در شناسایی این حق اجتماعی محدودیت مذهبی است. بنابراین، اعلامیه قاهره این حقیقت را نادیده می‌انگارد که انسان‌ها به دلیل انسان بودن خود، که با برخورداری از شان و حرمت ذاتی همراه است، حقوقی دارند که با مفهوم انسان بودن در پیوندی غیر قابل گسست قرار دارند. بنابراین، چنین حقوقی ذاتی هستند. اینگونه نیست که به کسی اعطا شده و یا از او به دلیل جنسیت، مذهب، فرهنگ، و یا نژاد سلب شود. یعنی اینکه تنها محدودیت ممکن در برخورداری از آزادی‌ها شناخته شده قانونی، تنها از طریق همان قوانین حقوق بشری امکان پذیر است. اما اعلامیه قاهره قوانین شریعت را تنها معیار اعمال محدودیت‌های قانونی به رسمیت شناخته است. "هر کس در *چارچوب شرع* (تاکید از نویسنده است) حق تردد آزاد و انتخاب محل سکونت خود را چه در داخل و چه در خارج از کشورش دارد و در صورت اذیت و آزار حق دارد در کشور دیگری پناهنده شود (ماده ۱۲) آیا این به آن معنی نیست که کسانی که به ادیان دیگر اعتقاد دارند، و یا حتی کسانی که به نوعی مسلمان نامیده می‌شوند، اما تمایلی به شریعت ندارند، از حقوق ذاتی خود محروم می‌شوند؟ آیا کسانی که به دلیل اعتقادات مذهبی در کشورهایی که به اصطلاح حکومت اسلامی در آنجا حاکم است، انواع آزارها در مورد آنها اعمال می‌شود حق تردد آزاد و یا پناهندگی به کشوری دیگر را ندارند؟ یا حتی اگر به کشوری دیگر پناه ببرند، دولت آن کشور نباید او را مورد حمایت قرار دهد؟ همان ماده ۱۲ بعد از تاکید بر شریعت به عنوان تنها معیار برخورداری از حق پناهندگی، در بخش دوم تصدیق می‌کند که کشور مذکور باید امنیت او را حفظ کند. اما این تکلیف برای کشور پذیرنده پناهنده تا جایی امکان پذیر است که اساسا پناهنده در چارچوب قوانین شریعت اقدام کرده باشد.

بازهم تناقضات ادامه دارد. مواد ۱۸ تا ۲۰ برخورداری از حقوق بنیادین را مورد شناسایی و تایید قرار داده است. ماده ۲۰ با نگاهی پیشرفته انجام شکنجه را منع و آنرا به عنوان نقض حقوق انسانی در نظر می‌گیرد: "بدون دلیل مشروع دستگیری یا محدود کردن آزادی‌ها، تبعید یا مجازات مجاز نیست. تحت شکنجه جسمی یا روانی یا هر نوع تحقیر، ظلم و اهانت به او جایز نیست". اما فرآیند قضایی برخورد با شکنجه‌گر در کشورهایی که خود را به مفاد این اعلامیه متعهد ساخته‌اند، ابهام‌آلود است. امروزه شکنجه کردن مخالفان امری عادی در اکثر کشورهایی است که به اصطلاح حکومت اسلامی در آنجا حاکم می‌باشد. جمهوری اسلامی ایران، عربستان سعودی، امارات متحده عربی، قطر، مصر، اردن، و عراق غایبان اصلی در میان کشورهای اسلامی در پذیرش مقاوله‌نامه بین‌المللی علیه شکنجه و رفتارهای غیر انسانی و تحقیرآمیز هستند. حال چگونه است که منع شکنجه را براساس دیانت اسلام مورد تصدیق قرار داد، اما اراده‌ای برای پیوستن به مقاوله‌نامه منع شکنجه بوجود نیاورد؟ همچنین ماده ۱۹ هرنوع تنبیه را ممنوع، اما آنرا به موضع شریعت منوط می‌سازد. به درستی چگونه می‌توان این تناقضات موجود در این نگرش مدعی حداکثرگرایی ظرفیت حقوق بشر را توضیح داده و یا توجیه کرد؟ شاید به خاطر چنین تناقضاتی است که هنگامی که اعلامیه حقوق بشر اسلامی به کمیسیون حقوق بین‌الملل سازمان ملل در سال ۱۹۹۲ تسلیم شد تا برای کنفرانس حقوق بشر وین در ۱۹۹۳ آماده و به بحث گذاشته شود، توسط حقوق دانان کمیسیون مربوطه کاملا رد شد. در انکار اعتبار این اعلامیه دقیقا همان تضادهای ذاتی و اساسی در نظر گرفته شد، هرچند که اعلامیه حاوی عناصر مثبتی نیز بود و می‌توانست به پیشبرد حقوق بشر در جوامع مسلمان موثر باشد.

برخلاف اعلامیه قاهره که با ابتکار عمل عربستان سعودی تهیه و سپس یافت، اما نتوانست مورد پذیرش جامعه بین‌المللی قرار گیرد، کلیسای کاتولیک در حدود ۵۰ سال پیش اعلامیه‌ای را در ۱۱ آوریل ۱۹۶۳ با عنوان "صلح در زمین"[۱۸۰] و به صورت یک بخشنامه پاپی[۱۸۱] منتشر کرد. هرچند که این بخشنامه از طرف پاپ و خطاب به مسیحیان مؤمن نگاشته شده بود، اما با نگاهی به محتوای آن، می‌توان دامنه مشارکت ایمان مسیحی در تقویت و تعمیق اعلامیه جهانی حقوق بشر را از آن به روشنی استنباط کرد. حیطه این اعلامیه تا بدانجا گسترده ایست که از جهان مسیحی هم فراتر می‌رود. منظور این است که اعلامیه پاپی دامنه تعهدات حقوق بشری را از رویکرد وحدت مسیحی[۱۸۲] که تمایل به جهان‌شمولی دارد، فراتر

---

[180] *Pacem in terris*
[181] Papal Encyclical
[182] Ecumenical Approach

و گسترده‌تر تعمیم داده است. در این اعلامیه، همه انسان‌هایی که از رفتارهای غیر انسانی که دیگران بر آنان روا می‌دارند در عذاب هستند، را خطاب قرار داده و آنها را به تامل کردن در باره صلحی بر روی کره زمین فرا می‌خواند که دربرگیرنده حقیقت، عدالت، خیرخواهی و آزادی برای همگان باشد. در این اعلامیه پاپی نگرش جهان‌شمولی حقوق بشر با حداکثرگرایی برآمده از اعتقادات مسیحی کاتولیک به گونه‌ای هماهنگ با یکدیگر آمیخته شده و توانسته است بدون هر نوع تضادی آنرا برای به حداکثر رساندن ظرفیت حقوق بشر معرفی نماید. خیرخواهی و عدالت اجتماعی دو عاملی هستند که به جایگاه‌های اجتماعی که مردم در آن قرار دارند مرتبط شده است و از این رو یک رویکرد باورگرایی را به نمایش می‌گذارد.

در ۱۹۶۳ که جهان متأثر از شرایط اوج جنگ سرد بود، ملاحظات و بحث‌های حقوق بشری هم به نوعی تحت تاثیر رقابت‌های ایدئولوژیک و استراتژیک میان شرق و غرب قرار گرفت. در آن شرایط، کلیسای کاتولیک با در نظر داشتن اصلاحاتی در دکترین کلیسایی، سعی کرد اندیشه‌های اجتماعی نوینی را به جهانیان معرفی کند که هرچند از مبانی دینی و الهیاتی سرچشمه می‌گرفتند، و خطاب به مومنان مسیحی بودند، اما فراتر از محدودیت‌های مذهبی و یا سیاسی می‌توانستند حاوی پیام‌های نوینی برای جهانیان باشند. این بود که نگرش صلح‌آمیز اعتقادات الهیاتی با مبانی حقوق بشری سازگار شدند، در عین اینکه با موضوعات عدالت اجتماعی، حقیقت جویی، خیرخواهی عمومی، و ضرورت برخورداری از آزادی‌های اساسی را نیز در متن پیام‌های خود ملحوظ داشتند. کلیسای کاتولیک بر این باور بود که حرمت و شان انسانی به شکل جهان‌شمولی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد تأکید قرار گرفته است، مورد باز تایید کلیسا نیز قرار گیرد، و همزمان بر مبانی قابل اعتماد اخلاقی قرار گیرد که از باور های مسیحی سرچشمه می‌گیرند. ازاین روی، درحالیکه اعلامیه پاپی به صلح جهانی مبتنی بر حقوق بشر جاری و جهان‌شمول تاکید می‌کرد، با ادغام آن با دکترین کلیسایی برای اجرای موثر حقوق بشر نیز تاکید داشت تا بتواند مفاهیم مربوط به صلح جهانی براساس حقوق بشر را با حقیقت جویی و عدالت اجتماعی همراه سازد. این شیوه‌ای است که می‌تواند ظرفیت حقوق بشر را با کمک ایمان مسیحی به حداکثر برساند، در عین اینکه دامنه شمول آن در برگیرنده نه فقط مومنان به مسیحیت، بلکه کل اعضای خانواده بشری می‌باشد.

با توجه به این توضیحات، آن بخشنامه پاپی را می‌بایست در زمره اولین نشانه‌های ظهور نظریه‌های مبتنی بر قاعده در ارتباط با بحث‌های حقوق بشر دانست که البته از ظرفیت هنجارسازی قابل توجهی هم برخوردار می‌باشد. در این بخشنامه ضمن تأکید بر احترام به

حقوق و آزادی‌های بنیادی، یاد آوری می‌شود که حیات اجتماعی ابنای بشر می‌بایست در هماهنگی با نظریه‌های حقوق طبیعی نیز قرار گیرد. درحقیقت، به مؤمنان مسیحی یادآوری شده که حقوق بشر واقعی می‌بایست با قوانین طبیعی هماهنگ باشد. قوانین طبیعی حاوی مضامینی جهان‌شمول می‌باشند و به همین دلیل اعتباری برای جهانیان برای خود کسب می‌کنند. مدل اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز برای اجرای موثر باید با آن مضامین حقوق طبیعی خود را سازگار سازد. اما از آنجاییکه به دلیل ویژگی حداقل حداقل‌گرایی این هماهنگی و تطابق مورد غفلت قرار گرفته است، کلیسا این ماموریت تاریخی برای به حداکثر رساندن ظرفیت حقوق بشر را بر عهده می‌گیرد. از آنجاییکه قوانین طبیعی مطابق آموزه‌های کلیسای کاتولیک ریشه در آرای الهی دارند، می‌تواند در تکوین آرای جهانی حقوق بشر موثر باشند.

آنچه که به لحاظ سیاسی قابل توجه به نظر میرسد این است که در این بخشنامه از طرفی نیاز جامعه جهانی را به سنت‌های دیرپای لیبرال و فردگرایانه حقوق بشر برای دستیابی به صلحی فراگیر مورد توجه قرار گرفته است، از طرف دیگر چشم بینا و وجدان حساسی نسبت به ابعاد اجتماعی زندگی باز گشوده تا بتواند با تکیه بر آراء و تفاسیر سوسیالیستی که از متون مسیحی استخراج می‌شوند، موضوعات عدالت اجتماعی و حقیقت جویی همراه به شکلی موثر خطاب قرار دهند. با این ترکیب جهان‌شمولی حداقل‌گرا و اعتقادات دینی برای افزایش ظرفیت اجرایی گفتمان حقوق بشر، کلیسا می‌کوشید نه تنها مسیحیان، بلکه همه آنهایی را که از بی عدالتی‌ها به ستوه آمده‌اند، در همراهی بایکدیگر قرار دهد و آنها را برای استقرار عدالت و دستیابی به نظم اخلاقی جهان متفق سازد. آن بخشنامه چشم‌انداز نوینی را برای تشکیلات کلیسایی گشود تا خود را محدودیت‌های آموزه‌های کهن مدارس مذهبی رهایی بخشیده و به نوعی به تعاملات سازنده با اندیشه‌های مرتبط با عصر روشنگری و مدرن برانگیزد. مهمترین پیامد یک چنین نگرشی به نقش باورهای دینی در گفتمان حقوق بشر، این است که می‌تواند با طرح موضوعات مربوط به ضرورت تلاش برای استقرار عدالت اجتماعی و تغییرات اجتماعی پیشرفته، به خروج کلیسا از تنگناها و جمود فکری مدارس مذهبی یاری رسانده، و در نتیجه کلیسا را به سمت تعامل، آشتی، گفتگو و همکاری با اندیشه‌های عقل‌گرایی روشنگری سوق دهد. این تغییرات در بینش و آرمان‌های دینی توان قابل توجهی در دفاع از حقوق انسان‌هایی که در گوشه و کنار دنیا محروم و مظلوم واقع شده‌اند، دارد.

مایکل پری[۱۸۳]فیلسوف و نظریه پرداز اجتماعی، و عالم ربانی که در شماری از بهترین دانشگاه‌های امریکا تدریس کرده است، یکی از بهترین نظریه پردازان دیدگاه‌های مبتنی بر قاعده و اصل می‌باشد. در کتاب‌ها و مقالات متعددی که در اختیار علاقه‌مندان قرار داده است، تعریفی متفاوت از گفتمان حقوق بشر عرضه می‌دارد که دقیقا در چهارچوب بحث مورد نظر در این فصل قرار می‌گیرد. او انسان‌ها را اساسا به عنوان ذواتی عقلایی، اما در عین حال مقدس در نظر می‌گیرد که دامنه تقدیس وجودی آنان به دلیل قرار گرفتن در دایره الهی تامین شده است. بنابراین، وجود همه انسان‌ها مقدس است زیرا همه آنها مخلوقات خداوند می‌باشند. در حقیقت، او تقدیس را امری میداند که با هستی انسان‌ها و حیات اجتماعی آنها آمیخته است و از این روی هر انسان و هر آفریده‌ای را موجودی مقدس میداند. از این زاویه دید، هنگامی که از ضرورت احترام به حرمت و شان انسانی سخنی به میان می‌آید — که خود مبنای تصدیق برابری انسان‌هاست — اهمیت این حرمت و شان از تقدیس هستی انسان سرچشمه می‌گیرد. انسان آفریده خداست، هستنی مقدس دارد، حرمت و کرامتی یکسان دارد، و از این زاویه دید همه با هم بدون هرنوع تبعیضی برابر می‌باشند. این نگرشی است که اصل بنیادین برابری انسان‌ها را می‌تواند توضیح دهد.

با ارجاع به انجیل و از نگاه یک مسیحی مؤمن، پری یادآور می‌شود که حرمت و ارزش انسان به عنوان یک موجود مقدس از آنجا سرچشمه می‌گیرد که اساس حیات و مفهوم انسان در ارتباط با شکوه و عظمت خداوند تعریف شده است. شاید به نوعی دیگر مشابه این رأی در اسلام هم به لحاظ تئوریک مورد تصدیق قرار گرفته است که انسان اشرف مخلوقات است. پری در کتاب معروف خود در سال ۱۹۹۸ با عنوان *آرمان حقوق بشر: چهار پرسش*[۱۸۴] استدلال می‌کند که اگر برابری انسان‌ها بر اساس همان تقدیس وجودی آنها تصدیق شده و مورد احترام قرار گیرد، به عنوان بخشی از گفتمان حقوق بشر که در بیانیه جهانی هم آمده است، یک چنین تصدیق و شناسایی نه به خاطر اندیشه‌های انتزاعی عصر روشنگری، بلکه به دلیل حرمت و شان انسان است که منبع برابری همه آنهاست. این حرمت و شان به دلیل قرار گرفتن در دایره با شکوه الهی تامین می‌شود. به عبارت دیگر، برای تعریف مبنای حرمت و شان انسانی به جای توجه به عوامل بیرونی تشکیل دهند آن می‌بایست به عوامل درونی مراجعه کرد. قابل توجه اینکه او عوامل خارجی را انکار نمی‌کند، بلکه معتقد است که این باورهای درونی هستند که توان بالاتری برای رساندن مردم به فهم و ادراک ضرورت احترام

---

183 Michael J. Perry

184 The Idea of Human Rights: Four Inquiries

به یکدیگر را دارند. البته براساس آموزه‌های مسیحی حرمت و شان تنها چشم انداز قابل فهم برای ضرورت احترام به حقوق بشر را تامین می‌کنند.

از نظر او هر نوع اندیشه‌ای در باره حقوق بشر دو بخش دارد. براساس بخش اول، هر انسانی – یعنی همه اعضای خانواده بشری– آفریده‌ای مقدس است، و به خاطر مقدس بودن از حرمت و شان درونی برخوردار است، و این حرمت و شان امری مطلق و قطعی است. حرمت و شان تشکیل دهنده اعتبار و ارزش انسانی است و به هیچ عنوان قابل مذاکره و معامله در بازار و در معرض تعاملات مادی نیست. حرمت و شان عالیترین ارزشی است که انسان می‌تواند با آن توصیف می‌شود. حرمت و کرامت چیزی نیست که به انسان‌ها اعطا شده و یا از آنها گرفته شود. همانند صفت و کیفیت، دارائی و یا حالتی خاص در انسان نیست که به او اعطا شده باشد. بلکه حرمت و شان اساس حیات انسان است و بدون آن اساسا مفهوم انسان بودن نمی‌تواند معنی و مفهوم پیدا کند. از نظر او انسان که به واسطه پیوستگی با شکوه خداوند مقدس شمرده شده است، دارای چنان وزن و اعتبار و ارزشی است که به درستی استحقاق آن را دارد. این ارزش انسانی است که باید هدف تمامی تلاش‌ها و باورها و استدلال‌ها برای حقوق ذاتی بشر قرار گیرد. انسان‌ها از این حرمت و شان برخوردار هستند زیرا خداوند آنها را مقدس آفریده و مفهوم انسان بودن آنها را با شکوه خود هم‌پیوند ساخته است. شناسایی کرامت ذاتی همه انسان‌ها می‌بایست بدون استثناء، و در همه شرایط بدون قید و شرط برای همه آنها به رسمیت شناخته شده و زمینه‌های اجرایی آن فراهم آید.

بعد دوم اندیشه‌های حقوق بشری این است که به دلیل هم‌پیوندی انسان با خداوند، گزینه‌هایی در پیش روی انسان قرار گرفته و او را در تصمیم گیری‌ها آزاد می‌گذارد تا انتخاب درست را داشته باشد. در این انتخاب احترام به برابری و حرمت و شان انسان‌ها همواره مد نظر می‌گیرد. در این مورد دوم، حرمت و شان انسانی صورت تجویزی به خود می‌گیرد. از این رو اگر باید برابری انسان‌ها ارج نهاده شود، حقوق و آزادی‌های بنیادی را در سراسر دنیا با آن ابعاد جهانی مورد پذیرش و تأکید قرار داد زیرا انسان‌ها آفریدگانی مقدس می‌باشند، و از اینروی حرمت و شان انسانی آنها باید در همه تعاملات اجتماعی محترم شمرده شده و مراعات شود. اگر انسان از عرصه تعاملات اجتماعی خارج و منزوی گردد همان تقدسی که حرمت و شان او را توجیه می‌کند هم مفهومی تهی و بی محتوا خواهد بود. با وجود این همه اعتبار برای ارزش انسان‌ها به عنوان آفریدگان ستایش شده خداوند، حرمت و شان و نیز آزادی‌های اساسی و حقوق ذاتی همه آنها باید مورد احترام قرار گیرد. مایکل پری ویژگی دیگری نیز برای این دیدگاه در نظر می‌گیرد. انسان موجودی است که هدفمند آفریده شده

است، بنابراین باید همواره اهداف خود را با اهداف عالم خلقت مطابقت دهد. از آنجایی که جهان دارای نظم و هدفی مشخص است، انسان هم باید خود را در ارتباط با این جهان منظم و هدفمند تعریف و همواره آنرا در همه جهات زندگی به پیش ببرد. نظر به اینکه اهداف نهفته در قوانین طبیعی فراخوانی الهی به عدالت اجتماعی هستند، انسان‌های هدفمند هم در تعقیب اهداف خود در زندگی می‌بایست با احترام به حقوق همنوعان خود عدالت را همواره رعایت کنند.

دراینگونه اندیشه است که پری نظریه مبتنی بر اعتقادات را با الگوی جهان‌شمولی اعلامیه جهانی حقوق بشر در پیوند قرار داده و آنرا به عنوان بعدی تکمیلی برای افزایش کارایی حقوق بشر در نظر می‌گیرد. در عین حال او باور دارد که اساسا تفکر در باره ارزش و حرمت ذاتی انسان به ویژگی مقدس بودن هستی او مربوط می‌شود که به دلیل قرار گرفتن در دایره جلال خداوند حاصل شده است. با طرح این نظریه باورگرایانه، پری می‌کوشد اشکال نابرابر طبقاتی که بر مبنای تقدس مذهبی شکل گرفته‌اند را به چالش کشیده، و از این طریق الگوهای ناپیدای قدرت را به اتکا به همان مبانی مذهبی انکار کند. براساس آن مبانی همه انسان‌ها در نزد خدا برابر هستند، و درنتیجه در برخورداری از کرامت ذاتی خود که به دلیل قرار گرفتن در دایره الهی حاصل شده است، باید مورد احترام قرار گیرند. یک چنین نگرشی به حرمت و شان یکسان همه مردم، با خود ضرورت برقراری برابری عینی و اجتماعی[۱۸۵] را ضروری می‌سازد که می‌تواند گفتمان جهان‌شمول حقوق بشر را تکمیل و کاربرد موثر آنرا تسریع نماید. منظور او از طرح این دیدگاه این است که اگرچه جهان‌شمولی گفتمان حقوق بشر پذیرفته شده است، و برای همه انسان‌ها قابل استناد می‌باشد، با استفاده از آراء مسیحی می‌توان آنرا هرچه بیشتر تعمیق بخشیده و با اعتماد بیشتری به اجرا در آورد.

در ادامه پری به واقعه مصلوب شدن حضرت مسیح اشاره می‌کند و از مومنان درخواست می‌کند به پیامی که در آن لحظات بر زبان پیامبر جاری شده و فرمانی به یاران خویش داد، توجه نمایند: همدیگر را دوست داشته باشید. با تکیه بر این باور، پری توضیح می‌دهد که دوست داشتن همدیگر موجب دوام و قوام باورمندی به برابری همه انسان‌هاست. محتوای حیات اجتماعی با دوست داشتن همدیگر شکل می‌گیرد و نه با تقریر چهارچوب‌های خشک قوانین بی روح برآمده از فرضیات مبتنی بر قرارداد اجتماعی. عیسی به یاران خویش توصیه کرد تا همدیگر را دوست داشته باشند همانگونه که "من شما را دوست دارم و به خاطر شما

---

[185]Egalitarianism

جانم را از دست می‌دهم". مطابق این تفسیر پیشرفته مسیحی، فضایی از اندیشه فراهم می‌آید که در آن اعتقادات دینی به چنان ظرفیتی دست می‌یابند که می‌توانند دامنه، عمق، و غنای بیشتری به گفتمان جهانی حقوق بشر بدهند.

به نظر پری، تعالیم مسیحی ظرفیت کشف این گستره و عمق را دارد به نحوی که کیفیت زندگی سرشار از باورها و اعتقاداتی می‌سازد که در آن احترام به حقوق و برابری انسان‌ها اصلی‌ترین همه اعتقادات می‌باشند. بنابراین، احترام به حقوق انسان‌ها تنها به این خاطر نیست که در اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد شناسایی قرار گرفته است. بلکه به این دلیل است که مطابق با باورهای اعتقادی همه مردم می‌بایست همدیگر را دوست داشته باشند، به یکدیگر احترام بگذارند، و پیوسته در پیشبرد آن بکوشند. مردمان همدیگر را دوست دارند، مشکلات و تگناهای زندگی یکدیگر را درک می‌کنند، در غم‌های شریک هستند، در رنج‌های یکدگر می‌فرسایند، در شادی‌ها مشارکت می‌کنند، و این دوست داشتن آفریدگان خداوند است که احترام به برابری انسان‌ها را تکامل بخشیده و نهادینه می‌سازد. این آرمان الزام‌آور برای دوست داشتن همدیگر، تنها یک باور الهی و دینی نیست، بلکه دوست داشتن همدیگر پاسخی به نیازهای انسانی است. نکته مهمی که پری یادآوری می‌کند این است که باورهای مذهبی را می‌توان از منظر دیگری نیز مورد توجه قرار داد. آیا بهتر نیست که بجای ترس از عذاب و عقاب، و یا شوق پاداش، التزام به پذیرفتن فرامین و دستور از بالا به پایین، به باورهای مذهبی از زاویه دید دوست داشتن یکدیگر به عنوان آفریدگان خداوند باور داشته و با نگاهی انسانی به آن خود را متعهد سازیم؟ هرچند که دوست داشتن پیام الهی برای همه انسان‌هاست – صرفنظر از اینکه معتقد به ادیان ابراهیمی باشند یا نباشند – و فحوایی دینی و آسمانی دارد، در عین حال این پیام می‌تواند به یک عنصر اجتماعی بسیار قوی تبدیل شود که امکان پاسخی موثر به بسیاری از معضلات اجتماعی را در خود مستتر دارد. به عنوان باوری اعتقادی، مردم همدیگر را دوست دارند، و با این آرمان بهتر می‌توانند گفتمان حقوق بشر را درک کرده و زمینه‌های اجرای عملی آنرا فراهم سازند.

حال مناسب است در ادامه این نظریه‌ها، نقش هانس کونگ[۱۸۶] کشیش برجسته، استاد فلسفه، و البته از منتقدان کلیسای کاتولیک، را نیز به اختصار مورد بررسی قرار گیرد. علاوه بر انتقاد از سیاست‌های جزم‌گرایانه کلیسای کاتولیک، آنچه که باعث شهرت کونگ شده است، سلسله کارهایی است که در زمینه اخلاق جهانی انجام داده است. به دعوت پارلمان مذاهب جهان،

---

[186] Hans Küng (1928-2021).

هانس کونگ کتابی را به نام *اخلاق جهانی*[۱۸۷] درباره نقشی که مذهب می‌تواند در گفتمان جهانی حقوق بشر ایفا کند، تهیه کرد. توصیه او به کسانی پیروان گفتمان غالب حقوق بشر هستند این است که افق‌های نوینی برای همکاری و گفتگو با رهبران ادیان باز شود تا آنها با درکی صحیح از حقوق بشر مورد قبول جهانیان، به مومنان ادیان مختلف بیاموزند چگونه می توان با دیگرانی که به ادیانی دیگر اعتقاد دارند، و یا اصلا به هیچ دینی باور ندارند، زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند. از نظر او ظرفیت رهایی بخش گفتمان ج حقوق بشر می‌بایست با موضوعات مربوط به مفاهیم اعتقادی ترکیب و همراه شود تا بتوان افق نوینی برای آینده بشریت باز گشود. شایان ذکر است که کونگ اساساً به گفتمان حقوق بشر اعتقاد داشته و تصدیق می‌کند که با مذهب نمی‌توان جهان را اداره کرد. اما در عین حال یادآوری می‌کند که گفتمان حقوق بشر از نارسایی‌هایی در رنج می‌باشد که مهمترین آنها بی توجهی ویژگی‌های فرهنگی و هویتی مردمان مختلف می‌باشد. اساس بحث او این است هرگاه کسانی بخواهند گفتمان حقوق بشر را انکار و کتمان نمایند، جهان به سرعت به سوی هرج ومرج، بی‌نظمی، و استقرار نظام‌های استبدادی کشیده می‌شود. او درواقع در برابر نظریه‌های نسبی‌گرایی حقوق بشر موضع گیری کرده و اولویت را بر تقدم بخشیدن به گفتمان جهان‌شمول حقوق بشر می‌دهد تا از طریق آن می‌توان رفتارها را بر مبانی معیارهای انسانی تنظیم کرد. اما علی رغم دفاع از گفتمان رایج حقوق بشر، کونگ حداقل دلایلی برای ضرورت نقش باورهای اعتقادی در توسعه و تکوین حقوق بشری ارائه می‌دهد. اما منظور او از نقش ادیان و باورهای اعتقادی به ادیان به معنی تکیه صرف به آداب و شعائر و سنت‌های مذهب نیست، بلکه توان و ظرفیت معناگرایانه ادیان و اعتقادات را به کانون توجهات می‌کشاند. برای نمونه وقتی استدلال می‌کند که با مذهب نمی‌توان جهان را مدیریت کرد، می‌کوشد این نظریه را به مرکز توجهات نزدیک سازد که با بهره برداری از توان بالقوه ای که در متن ایمان دینی قرار دارد، و به دلیل شوق و اشتیاق عارفانه‌ای که در شکل‌گیری باورها وجود دارد، می‌توان پایه‌های قابل اعتمادی برای حقوق بشر در نظم اجتماعی فراهم آورد.

در پرتو این چشم‌اندازها، کونگ دو دلیل برای ضرورت مشارکت اعتقادات دینی و معنویت‌گرایانه در توسعه و تقویت اجرای حقوق بشر در نظر می‌گیرد. اولین دلیل این است که هرچند حقوق بشری تا حدی توانسته است پاسخی برای تنظیم رفتارها در روابط اجتماعی فراهم آورد، با این حال پیش فرض‌های گفتمان حقوق بشر فقط بخشی از نیازهای مردم و

---

[187]Küng, H. (1997). *A Global Ethic in an Age of Globalization*. Cambridge University Press.

جوامع را پوشش داده‌اند. درحقیقت، بخش بزرگی از مردم جهان با نظام‌های اعتقادی باور دارند. این واقعیت را نمی‌توان از نظر دور نگه داشت که مردمان باورمند به نظام‌های دینی متفاوتی وجود دارند که اگر بخوبی آگاهی‌های خود را افزایش دهند، می‌توانند در اجرای موثر حقوق بشر نقش مهمی ایفا کنند. به همین دلیل، توصیه او برای جوامعی که به نوعی موضوعات معنای زندگی و معنویت گرائی را درون روابط اجتماعی خود در نظر می‌گیرند این است که با توجه به استعدادهای مثبتی که در اعتقادات آنها وجود دارد، در پی یافتن راه‌هایی باشند که می‌تواند ظرفیت انسان‌گرایانه آن اعتقادات را در خدمت توسعه و ارتقای گفتمان مسلط حقوق بشری قرار دهد. به عبارت دیگر از نگاه او منابع حقوق بشر فقط منابع عقلائی دوره روشنگری نیستند. منابع تفکر دینی نیز با پیام‌های سرشار از معنویت‌گرایی خود می‌توانند نه فقط به غنای اندیشه‌های حقوق بشری یاری رسانند، از همه مهتر این قابلیت را دارند تا مشارکت شایانی در اجرای کارآمد حقوق بشر داشته باشند.

دلیل دوم برای ضرورت فراخواندن اعتقادات معنوی در مشارکت حقوق بشر این است که این گفتمان در پاسخ به معضلات و موضوعات جوامع معاصر کمتر موفقیت داشته است. کونگ استدلال می‌کند که نگرش‌های کنونی حقوق بشر نتوانسته‌اند قواعدی الزام‌آوری را برای دفاع از حقوق بشر ایجاد کنند که بطور قطعی در سراسر جهان قابل اجرا باشند. مشکل در ناتوانی حقوق بشری این است که قواعد آن فرضی و انتزاعی بوده و به شرایطی منوط می‌باشند که در صورت عدم استقرار آنها، این گفتمان توانایی‌های خود در دفاع از مردم ستم دیده را از دست می‌دهد. به عنوان مثال، اساس فلسفی اندیشه‌های حقوق بشری بر دیدگاه‌ها و پیش فرض‌های عقلایی قرار گرفته‌اند که ممکن است ضرورتا با نیازها، نگرانی‌ها، و انتظارات مردم مطابقت نداشته باشد. کونگ مثال‌هایی را برای پشتیبانی استدلال‌ها خود مطرح می‌سازد. تصور کنید که آسمان بدون خداوند از قواعد مختلفی پر شود. اما این قواعد ضرورتا الزام‌آور نیستند. او معتقد است که هرگونه گفتمانی که مدعی دفاع از حرمت و شان، حقوق و برابری انسانی است باید بتواند پایه‌های ثابت قابل اتکا و اعتمادی برای داعیه‌های خود را ایجاد کند که برای هر فرد انسانی براساس اعتقادات درونی آنها قابل درک و فهم باشد. در حقیقت، برای بنا نهادن گفتمان حقوق بشر بر ستون‌های قابل اعتمادی که قابلیت اجرا هم داشته باشند، به جای فرضیه‌ها می‌بایست گفتمان قطعی را در نظر گرفت که قابلیت اجرایی داشته باشد. این قابلیت‌های اجرایی بی‌تردید می‌توانند در باورها و اعتقادات مردم ریشه داشته باشند. از این روی به باور کونگ باید فعالانه و خلاقانه برای ایجاد فضایی تلاش کرد در آن جمعیت انبوه معتقدان نظام‌های دینی یا سیستم‌های اعتقادی دیگر که طی هزاران سال شکل گرفته‌اند، و در جهان حضور دارند، بتوانند در جهان‌شمولی حقوق بشر مشارکت

داشته باشند. در غیر اینصورت، همانگونه که واقعیت‌های دنیای امروز نشان می‌دهد بسیاری از مردم به حاشیه گفتمان اجتماعی رانده شده‌اند. البته هرچند گفتمان حقوق بشر، در تئوری، از آنها حمایت می‌کند، اما در گفتمان جاری اقتصادی، سیاسی و اجتماعی نقش مؤثری نمی‌توانند داشته باشند. به همین دلیل، او استدلال می‌کند که جهان در حالت اضطراب به سر می‌برد. برای بازگرداندن این جمعیت به حاشیه رانده شده به متن جامعه و استفاده از توان بالقوه آنان و جذب مشارکت می‌بایست به توانایی اعتقادات دینی برای آگاه نگه داشتن باورمندان به حقوق بشر و تعهد آنها به اجرای آن مراجعه کرد، و البته برای کونگ مسیحیت می‌تواند این نقش را ایفا کند. شایان ذکر است که به نظر کونگ همه سیستم‌های اعتقادی چنین توان و ظرفیتی را دارند و می‌توانند در گفتمان حقوق بشر مشارکتی فعال داشته باشند. یافتن چنین ظرفیت مشارکت، کمک و تقویت گفتمان جهانی حقوق بشر که در نظام‌های اعتقادی وجود دارد را می‌توان نگرشی تکوینی نامید. از طرف نظریه‌های باورگرایی نیز می‌تواند عنوان مناسبی باشد.

منابع

Adler, H. (2009). Herder’s Conception of Humanität. In *A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder*, Hans Adler, Wulf Köpke (Eds). New York: Camden House.

Barber, B. (1996). *Jihad versus the Mc World*. New York: Ballantine Books, 1996.

Barnard, F.M. (2003). *Herder on Nationality, Humanity and History.* Montreal; Kingston; London and Ithaca, NY: McGill-Queen’s University Press.

Barnard, F.M. (1988). *Self-direction and Political Legitimacy: Rousseau and Herder.* Oxford: Clarendon Press.

Barnard, F.M. (Eds,). (1969). *Herder on Social and Political Culture.* Cambridge: Cambridge University Press.

Barnard, F.M. (1965). Herder’s *Social and Political Thought*. Oxford: Clarendon Press.

Barnet, R.J. and Cavanaugh, J. (1994). *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order.* New York: Simon & Schuster.

Bauman, Z. (1996). *Globalization: The Human Consequence*. New York: Columbia University Press.

Bauman, Z. (2002). A Postmodern Grid of the Worldmap? *Critique & Humanity*, No. 5.

Beck, B. (1999). *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.

Beck, U. et al (1994). *Reflexive Modernization*. Stanford University Press.

Beck, U. (2000). *What is Globalization?* Oxford: Blackwell, 2000.

Beck, B. (2000). Conversation with Ulrich Beck. Cambridge: Polity Press.

Behagwati, I. (2002). *Free Trade Today*. Princeton: Oxford: Princeton University Press.

Behagwati, I. (2004). *In Defense of Globalization*. New York: Oxford University.

Benjamin, J. (1987). *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination.* New York: Pantheon Books.

Berlin, I. (2000). *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hammann, Herder*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Berlin, I. (1976). *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: The Hogarth Press.

Berlinksi, C. (2008). *There Is No Alternative: Why Margaret Thatcher Matters.* New York: Basic Books.

Bound, B.J. (2017). *The Seven Deadly Sins and The Seven Heavenly Virtues.* Published Independently.

Bunchana, K. (2001). Creation of New Philosophy in the Age of Global Village. In *Philosophical Challenges and Opportunities of Globalization* Vol. II.

Butler, J. (1987). *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France.* New York: Columbia University Press.

Castells, C. (1996). *The Information Age, Volume I, the Rise of the Network Society*. Malden, Mass.: Blackwell Publishers Inc.

Cox, R. (2002). *The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals, and Civilization.* New York: Routledge.

Cox, R. (1981). Social Forces, States and World Order: Beyond International Relations. *Millennium: Journal of International Affairs* 10, No. 2: 126-155.

Crocker, A. D. (2008). Development Ethics, Democracy, and Globalization. In *Democracy in a Global World*, Deen K. C. (Eds). Lanham New York and Toronto: Rowman & Littlefield Publishers Inc.

Dallmayr, F. (1998). *Alternative Visions: Paths in the Global Village*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Demkovich, M. (2005). *Introducing Meister Eckhart*. Toronto, Canada: Novalis.

Emilios A. C. (Eds.). *Communitarianism and Citizenship.* Aldershot, Hants, England: Brookfield, Vt., USA: Ashgate.

Falk, R. (2003). Globalization from Below. In *Globalization*, Roberson, R. and White E.K. (Eds.). New York: Routledge.

Falk, R. (2002). The Decline of Citizenship in an Era of Globalization. *Citizenship Studies* Vol. 14, No. 1.

Featherstone, F. et al. (1995). *Global Modernities.* London: Sage Publications.
Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Fisch, M. and Bergin, T. (Trans). (1994). *The Autobiography of Giambatistta Vico*. Ithaca: Cornell University Press.

Forst, R. and Farre, M.M. (Trans.). *Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism.* Berkeley: University of California Press.

Frankel, P. et al. (Eds.). (1996). *Communitarian Challenge to Liberalism.* Cambridge, England; New York: Cambridge University Press.

Fraser, N. (2001). Recognition without Ethics? *Theory, Culture and Society* 18, No. 2&3: 21-42.

Friedman, F. (2000). *The Lexus and the Olive Three.* New York: Farrar, Straus & Giroux.

Frohnen, B. (1996). *The New Communitarians and the Crisis of Modern Liberalism.* Lawrence: University Press of Kansas.

Gadamer, H.G. (1976). Hegel's Dialectic of Self-Consciousness. In Gadamer, H.G. *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies,* Smith, C.F. (Trans.). Yale University Press.

Gary, J. (1993). *Postliberalism: Studies in Political Thought*. New York; London: Routledge.

Gehring, V.V. (2007). *Ethical Dimensions of Global Development.* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Giddens, G. (1991). *Modernity and Self-Identity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hamilton, P. (2003). *Historicism*. London: Routledge.

Hampson, O. (2002). *Madness in the Multitude, Human Security and World Disorder*. Cambridge: Cambridge University Press.

Held, D. et al. (Eds.). (1998). *Re-Imagining Political Community*. Stanford University Press, 1998.

Held, D. et. al. (1999). *Global Transformations: Politics, Economic, and Culture.* Stanford, California: Stanford University.

Held, D. (1999). The Transformations of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization. In *Democracy's Edges*. Shapiro, I. and Hacker-Cordón, C. (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Held, D. (2002). Cultural and Political Community: National, Global, and Cosmopolitan. In *Conceiving Cosmopolitanism,* Vertovec, S. and Cohen, R. (Eds.). New York: Oxford University Press.

Hegel, W. (1977). *Phenomenology of Spirit,* Miller, A. V. (Trans.). Oxford: Oxford University Press.

Henry S. Harris, “The Concept of Recognition in Hegel’s Jena Manuscripts,” in *Hegel Studien* 20 (1977): 229-48.

Herder, J.G. (1772/2002). *Treaties on the Origin of Language. In Herder: Philosophical Writings* Forster, M.N., Ameriks, K. and Clarke, D.M. (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Herder, J. G. (2002). How Philosophy Can Become More Universal and Useful for the Benefit of the People. In Johann Gottfried von Herder: Philosophical Writings, Forster, M.N. (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Herder, J.G. (1803). *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, Churchill, T. (Trans.). London: Luke Hanford, 1803.

Herder, J. G. (1969). *Yet another History of Philosophy*, Barnard, F.F. (Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Higgot, P. (2000). Contested Globalization: The Changing Context and Normative Challenges. *Review of International Studies* No. 26.

Hirst, P. and Thompson, G. (1996). *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*. Cambridge, UK: Polity Press; Oxford, UK; Cambridge, MA, USA: Blackwell Publishers.

Hoffmann, S. (1998). *World Disorders: Troubled Peace in the Post-Cold War Era*. Lanham: Rowman and Littlefield.

Honneth, H. (1995). *Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts,* Anderson, J. (Trans.). Cambridge: Polity Press.

Honneth, A. (1992). Moral Development and Social Struggle: Hegel’s Early Social-Philosophical Doctrine. In *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Honneth, A. et al. (Edi.). Cambridge: The MIT Press.

Hudson, J. and Lowe, S. (2004). *Understanding the Policy Process*. The Policy Press.

Hutton, P.H. (1996). Vico and the End of History. *Historical Reflections*, No. 22.

Hyppolite, J. (1974). Self -Consciousness and Life: The Independence of Self-Consciousness. In *Genesis and Structure of Hegel: Phenomenology of Spirit.* New York: Northwestern University Press.

Israel, J.I. (2006). *Enlightenment Contested.* Oxford University Press.

Kant, I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Gregor, M. (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Kearney, M. (1995). The Local and Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalization. *Annual Review of Anthropology*, No. 24.

Korsgaard, C.M. (1996). *Creating the Kingdom of Ends.* Cambridge University Press.

Lama XIV, D. (2005). *The Essence of the Heart Sutra: The Dalai Lama's Heart of Wisdom Teachings*. Somerville, MA: Wisdom Publications.

Linklater, L. (1998). *Transformation of Political Community: Ethical Foundations of Post-Westphalian Era.* Columbia University of South Carolina Press.

Llewellyn, J. (1987). Kantian Antinomy and Hegelian Dialectic. In *Hegel's Critique of Kant*, Priest, S. (Trans.). Oxford: Clarendon Press.

Locke, J. (1960). *Two Treaties of Government*. Peter Laslett (Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. (2013). *A Letter Concerning Toleration*. Kerry Walters (Eds.). Peterborough, Canada, Broadview Editions.

Loptson, P.J. (1992). The Idea of Philosophical History. *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 31, No. 1: 33-50.

Luft, S.R. (2003). *Vico's Uncanny Humanism: Reading the New Science between Modern and Postmodern.* Ithaca, Cornell University Press.

Luther, M. (1957). *Luther's Ninety-Five Theses*, Jacobs, C.M. Trans. Philadelphia: Fortress Press.

Macedo, S. (1990). *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism.* Oxford: Clarendon Press.

Macintyre, I. (1988). Imaginative Universals and Historical Falsification: A Rejoinder to Professor Verene. In *New Vico Studies* 45.

Mendieta, E. (1999). Ethics for an Age of Globalization and Exclusion. *Philosophy and Social Criticism* 25, No. 2.

Mill, J.S. (1939). On liberty. In *The English Philosophers from Bacon to Mill.* Burtt, E.A. (Eds.). New York: Random House.

Miner, R.C. (2002). *Vico Genealogist of Modernity*. Indiana: University of Notre Dame Press.

Morrison, J.M, (1978). Vico's Principle of Verum is Factum and the Problem of Historicism. *Journal of the History of Ideas* 39, No. 4.

Mulhall, S. and Swift, A. (1996). *Liberals and Communitarians* (Oxford; Cambridge, Mass., USA: Blackwell.

Ohmae, O. (1999). *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*. New York: Free Press.

Ohmae, K. (1999). *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy.* New York: HarperCollins Publishers.

Ortega y Gasset, J. (1969). *Some Lessons in Methaphysics*. New York: Norton.

Paris, R. (2001). Human Security, Paradigm Shift or Hot Air. *International Security* 26, Vol. 2.

Patman, R.G. and Rudd, C. (2004). *Sovereignty under Siege*. Ashgate Publishing, Ltd.

Pippin, R.P. (2000). What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer? *European Journal of Philosophy* 8, No. 2: 155-72.

Pippin, R.P. (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness.* Cambridge: Cambridge University Press.

Pompa, L. (1971). Vico's Science. *History and Theory* 10, No. 1.

Pompa, L. (2002). *Human Nature and Historical Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press.

Rivero, E. (1985). History as Meta-Science: A Vichian Clue to the Understanding of the Nature and Development of Science. *New Vico Studies* 3.

Robertson, R. (1995). Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity. In *Global Modernity*, Featherstone, M. et al. (Eds.). London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.

Robertson, R. and Khondker, H. (1998). Discoures of Globalisation. *International Sociology* No. 13.

Robertson, R. (1999). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. Sage Publications.

Robertson, R. (1999). Glocalization: Space, Time, and Social Theory. *Journal of International Communications*, No. 1.

Rosenau, J.N. (1996). New Dimensions of Security: The Interaction of Globalizing and Localizing Dynamics. *Security Dialogue* No. 25.

Rosenau, J.N. (2000). Beyond Post-internationalism,. In *Pondering Postinternationalism: A Paradigm Shift for the Twenty-First Century*, Heidi H. H. (Eds.). Albany: State University of New York.

Rosenau, J.N. (2000). The Challenges and Tensions of a Globalized World. *American Studies International* No. 2.

Rosenau, J.N. (2002). The Drama of Human Rights in a Turbulent world. In *Globalization and Human Rights*. Brysk, A. (Eds.). Berkeley: University of California Press.

Rosenau, J.N. (2003). *Distant Proximities: Dynamics Beyond Globalization.* Princeton: Princeton University Press.

Rousseau, J.J. (1963). *Emile*, Foxley, B. (Trans.). New York: Dutton Press.

Rousseau, J.J. (1987). On the Social Contract. In *Jean-Jacques Rousseau: The Basic Political Writings,* Cress, A. (Trans.). Indianapolis: Hackett.

Rousseau, J.J. (1987). Discourse on the Origin of Inequality. In Jean-Jacques Rousseau: *The Basic Political Writings*, Cress, A. (Trans.). Indianapolis: Hackett.

Rousseau, J.J. (1989). On the Origin of Languages. In *On the Origin of Language: Two Essays***,** Moran, J.H. and Gode, A. (Trans.). Chicago: University of Chicago Press.

Rousseau, J.J. (1781/2000). *Essay on the Origin of Languages*. Scott, J.T. (Trans.). Hanover: Dartmouth College Press.

Rousseau, J.J. (2012). *Oeuvres Complètes de J. J. Rousseau: Les Confession*. Nabu Press.

Sassen, S. (1996). *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. New York: Columbia University Press.

Sassen, S. (1998). *The Mobility of Labor and Capital*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scholte, J.A. (1990). The Geography of Collective Identities in a Global Age. *Review of International Political Economy* Vol. 3, No. 4.

Scholte, J.A. (1996). Beyond the Buzzword: Towards a Critical Theory of Globalization. In *Globalization: Theory and Practice*, Kofman, E. and Youngs, G. (Eds). New York: Pinter, 1996.

Scholte, J.A. (1999). Globalization: Prospects for a Paradigm Shift. In Shaw, M. (Eds.). *Politics and Globalization: Knowledge, Ethics, and Agency.* London: Routledge.

Scholte, J.A. (2000). *Globalization: A Critical Introduction.* New York: St Martin's Press.

Short, C. (2004). One in Four Lives in Abject Poverty. *Developments Magazine*. Quoted in Gasper, D. (2004). *The Ethics of Development*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Simhony, A. and Weinstein, D. (Eds.). *The New Liberalism: Reconciling Liberty and Community.* Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Smith, P. (1997). *The Norton History of Human Science.* New York: WW Norton and Company Inc., pp. 337-345.

Sweet, W. (2005). Globalization, Philosophy and the Model of Ecumenism. In *Cultural Identity, Pluralism and Globalization*, Volume II, Hogan, J.P. (Eds.). Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.

Taylor, C. (1973). *Hegel*. Cambridge; Cambridge University Press.

Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1991). The Dialogical Self. In *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, and Culture*, David R. Hiley, James F. Bohman, and Richard Shusterman (Eds.). Ithaca: Cornell University Press.

Taylor, C. (1992). *The Ethics of Authenticity.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Taylor, C. (1995). The Politics of Recognition. In Taylor, C. *Philosophical Arguments.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, C. (1995). Living with Difference. In *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy,* Anita L. and Milton, C (Eds.). Oxford: Oxford University Press.

Taylor, C. (1998). Globalization and the Future of Canada. *Queen's Quarterly* 105, no. 3.

Taylor, C. (1998). Living with Difference. In *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy,* Anita, L. A. and Milton, C. R. (Eds,). Oxford: New York: Oxford University Press.

Taylor, C. (1998). The Dynamics of Democratic Exclusion. *Journal of Democracy* 9, no. 4: 143-56.

Taylor, C. (2001). Democracy, Inclusive and Exclusive. In *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, Madsen, R. (Eds.). Berkeley: University of California Press.

Taylor, C. (2001). The Immanent Counter-Enlightenment. In *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections,* Beiner, R. and Norman, W. (Eds.). Oxford: Oxford University Press.

Taylor, C. (2001). Democracy, Inclusive and Exclusive. In *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, Madsen, R. (Eds.). Berkeley: University of California Press.

Taylor, C. (2001). Atomism. In *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers,* 2en volume. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 187-210.

Taylor, C. (2002). On Identity, Alienation, and the Consequences of September 11th. In *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Arto Laitinen, Nicholas H. Smith (Eds.). Helsinki: Societas Philosophica Fennica.

United Nations Development Programme. (1994). *Human Development Report, 1994.* New York: Oxford University Press.

Verene, D.P. (1992). Vico's Road and Hegel's Owl as Historiographies of Renaissance Philosophy. *Clio: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of* History 21, No. 4.

Vico, G. (1968). *The New Science of Giambattista Vico*. Bergin, T.G. and Fisch, M.H. (Eds.). Ithaca, New York: Cornell University Press.

Vico, G. (1993). *On Humanistic Education: Six Inaugural Orations, 1699-1709*, Pinton, G.A. and Shippee, A.W. (Trans.). London; Ithaca: Cornell University Press.

Wallerstein, I. (1996). The Rise and the Future Demise of World-Systems Analysis. Paper delivered at 91st Annual Meeting of the American Sociological Association, New York.

Wallerstein, I. (2000). Globalization or the Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World-System. *International Sociology* 15, No. 2.

Williams, R. (1992). *Recognition: Fichte and Hegel on the Other.* New York: State University of New York Press.

Williams, R. (2001). *Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right.* Albany: State University of New York Press.

Dr. Mahmoud Masaeli is a retired professor of political science, international law, and human rights. He is the founder and honorary executive director of Alternative Perspectives and Global Concerns (ap-gc.net), consultative status with ECOSOC. He has published extensively in human rights, international law and relations, and ethics. He is an active member of global civil society.



Book Identity:

A Series on Reflections on Human Rights
Dr. Mahmoud Masaeli

Title of the book: Identity and meaning in human rights culture

Genre: **Human rights**

Publisher/ ***Aftab Publication, Norway***

Publication Year / ***2024***

Layout / ***Mahtab Mohammadi***

Cover design: ***Nadia Vyghnevska***

ISBN / **978-1-4461-6515-7**

AFTAB PUBLICATION

حقوق بشر

۸

مجموعه

حقوق بشر:
امیدها، تأمل‌ها و چالش‌ها

هویت و معنی
در فرهنگ حقوق بشر

دکتر محمود مسائلی

AFTAB PUBLICATION

هویت و معنی در فرهنگ حقوق بشر

دکتر محمود مسائلی

9 781446 165157

Book series

8

Human Rights:

Hopes, Reflections and Challenges

Identity and Meaning in Human Rights Culture

Dr. Mahmoud Masaeli

AFTAB PUBLICATION